CURSO DE FILOSOFÍA TOMISTA

11

HISTORIA DE LA FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA

Por ROGER VERNEAUX

BARCELONA
EDITORIAL HERDER
1989

ROGER VERNEAUX
Profesor del Instituto Católico de París

HISTORIA DE LA FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA

BARCELONA
EDITORIAL HERDER
1989

Versión castellana de MONTSERRAT KIRCHNER, de la obra de ROGER VERNEAUX,
Histoire de la philosophie contemporaine.
Toda petición concerniente a los derechos de traducción o adaptación, sea cual sea la lengua o la manera en que se haga, deberá dirigirse obligatoriamente a
« Beauchesne et ses fils, rue de Rennes, 117 Paris VIe »
editores de la edición original francesa

Séptima edición 1989

IMPRÍMASE: 16 de diciembre de 1964
† GREGORIO, Arzobispo de Barcelona

ISBN 84-254-0123-2

ES PROPIEDAD — DEPÓSITO LEGAL: B. 20 283-1989 — PRINTED IN SPAIN

GRAFESA · Nápoles, 249 · 08013 Barcelona

ÍNDICE

	Pág.
Capítulo primero: La disolución del hegelianismo	7
I. Marx	8
II. Kierkegaard	28
Capítulo segundo: La filosofía de la vida en Alemania	45
I. Schopenhauer	45
II. Nietzsche	56
Capítulo tercero: El positivismo	71
Comte	71
Capítulo cuarto: El idealismo francés	82
I. Renouvier	82
II. Hamelin	93
III. Lachelier	100
IV. Brunschvicg	108
Capítulo quinto. El espiritualismo francés	124
I. Maine de Biran	124
II. Ravaisson	136
III. Bergson	143
Capítulo sexto: La filosofía de la acción	162
Blondel	162
Capítulo séptimo: La fenomenología	176
Husserl	176
Capítulo octavo: El movimiento existencialista	193
I. Marcel	194
II. Heidegger	207
III. Jaspers	220
IV. Sartre	233

CAPÍTULO PRIMERO

LA DISOLUCIÓN DEL HEGELIANISMO

Así como hay una filosofía post-kantiana, existe también una filosofía post-hegeliana pues, con su poderoso genio creador, Hegel levantó remolinos cuyo fin no alcanzamos a ver.

Como no hubo nadie capaz de superarle siguiendo su misma línea, la posteridad que nos interesa no es la de sus discípulos, como son, por ejemplo, Rosenkranz en Alemania, Royce en América, Bradley y Bosanquet en Inglaterra, Croce y Gentile en Italia, sino la de sus críticos, de los cuales los dos más importantes son, indiscutiblemente, Marx y Kierkegaard.

En ambos vemos obrar un proceso de reacción que permanece dependiente de la filosofía que critican. Marx convierte, o invierte, el idealismo en materialismo, pero conserva el método dialéctico, es decir, en el fondo conserva el racionalismo. Kierkegaard rechaza el sistema entero, empezando por su lógica, lo que le conduce a una forma original de irracionalismo que comporta, a la vez, un elemento de empirismo y un elemento de fideísmo.

Por otra parte, ninguno de los dos es, hablando con propiedad, un filósofo. Marx es un revolucionario, Kierkegaard un pensador religioso. Al superar a Hegel tuvieron la sensación de superar la misma filosofía.

1. MARX

Bibliografía. Las *Obras* de MARX han sido traducidas al francés por Molitor en 55 volúmenes (ed. Costes) [hay diversas traducciones españolas, especialmente: *El Capital*, trad. por M. Pedroso, 1931; por W. Roces, 1934]. Hay folletos de propaganda editados por el partido comunista francés («Éditions sociales internationales») que exponen de una manera muy elemental e incluso muy primaria la doctrina marxista. Entre éstas podemos citar: MARX, *Manifeste du Parti communiste;* ENGELS, *Ludwig Feuerbach et la fin de la philosophie classique allemande;* LÉNIN, *Karl Marx et sa doctrine;* STALIN, *Le Matérialisme dialectique et le matérialisme historique.* Sobre la filosofía marxista, la obra fundamental es, actualmente, CALVEZ, *La Pensée de Marx,* Seuil, (trad. española: *El pensamiento de Carlos Marx,* Taurus). Pueden consultarse también las obras colectivas siguientes: *La Philosophie du communisme,* «Archives de Philosophie», XV, 2, Beauchesne; *Le Communisme et les chrétiens,* Plon; *De Marx au marxisme,* Flore.

Biografía. Karl Marx nació en Tréveris en 1818, de familia judía. Su abuelo era rabino, su padre se convirtió al protestantismo en 1816 para no correr el riesgo de perder su situación de abogado. Cursó los estudios de derecho, primeramente en Bonn y después, desde 1836, en Berlín, donde entró en contacto con los «hegelianos de izquierda». La lectura de la obra de Hegel dejó una huella imborrable en su pensamiento. Terminó sus estudios con una tesis de filosofía acerca de la *Diferencia entre la filosofía de la naturaleza en Demócrito y Epicuro* (1841), en la que hace ya profesión expresa de ateísmo, aunque todavía es idealista.

Marx abrigaba el deseo de llegar a ser profesor de la universidad de Bonn; pero la actitud del gobierno con sus amigos hegelianos, Bauer y Feuerbach, le hizo abandonar este proyecto. En 1841 Feuerbach publicó *La Esencia del cristianismo;* en 1843, *La Filosofía del porvenir,* y estas obras convirtieron a Marx al materialismo. El grupo fundó un periódico de oposición, «La Gaceta renana», del que Marx fue el redactor jefe; pero el gobierno lo prohibió en 1843. Este mismo año Marx contrajo matrimonio con su amiga de infancia Jenny von Westphalen, cuyo hermano fue ministro del interior de Prusia.

En 1843, Marx se trasladó a París con el fin de editar una revista, «Los Anales franco-alemanes», pero solamente pudo publicarse un número. En 1844 conoció a Friedrich Engels, nacido en 1820, hijo de un industrial de Barmen, quien se convierte desde este momento en su amigo fiel, su segundo, su *alter ego.* Escribió en esta época varios trabajos que contienen las bases filosóficas de su sistema, pero no se publicaron hasta después de su muerte: *Contribución a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel, Economía política y filosofía, La ideología alemana, Tesis sobre Feuerbach.* En 1845

publicó *La Sagrada Familia*, en la que critica la posición filosófica y política de sus antiguos amigos, especialmente de Bauer, y en 1847 *Miseria de la filosofía*, en la que critica el socialismo de Proudhon.

En 1845 Marx fue expulsado de Francia a petición del gobierno prusiano y se trasladó a Bruselas. Se afilió a una sociedad secreta, la «Liga de los comunistas». Tomó parte en el congreso de esta liga, celebrado en Londres en 1847, y el congreso le encargó de redactar el Manifiesto del Partido comunista que apareció en 1848 y presenta de una manera popular todas las tesis esenciales del marxismo.

Expulsado de Bélgica, Marx volvió a París para trasladarse luego a Colonia, donde consiguió publicar durante un año la «Nueva Gaceta renana». Expulsado de Alemania volvió una vez más a París, de donde fue expulsado de nuevo al cabo de un mes. En junio de 1849 se refugió en Londres, donde había de pasar el resto de su vida. Con la ayuda de Engels, que dirigía en Manchester una sucursal de la hilatura de su padre, pudo escapar de la miseria y trabajar en paz.

En 1864 se fundó en Londres la Asociación internacional de los Trabajadores (Primera Internacional). Marx fue su animador. Tuvo que luchar contra las desviaciones de derecha y de izquierda, la derecha formada por el socialismo de Lasalle y la izquierda por el anarquismo de Bakunin. La asociación quedó prácticamente disuelta en el congreso de 1872.

Desde 1849 hasta su muerte, Marx consagró la mayor parte de su tiempo al estudio de la economía política. Publicó en 1859 una *Contribución a la crítica de la economía política*, y en 1867 la primera parte de su gran obra: *El Capital, crítica de la economía política*.

En 1881 murió su mujer y el 14 de marzo de 1883 él mismo se extinguió dulcemente, sentado en su sillón.

Engels publicó en 1885 la segunda parte del *Capital* y en 1894 la tercera. En 1889 se fundó en París una Segunda internacional, y la Tercera Internacional en Rusia en 1917.

1. La praxis.

No es seguro que el marxismo goce del derecho de ciudadanía en la historia de la filosofía, pues no se presenta como una filosofía, sino como una actividad práctica.

A los ojos de Marx, Hegel es el último filósofo, es el filósofo por antonomasia, pues resume la totalidad de los sistemas del pasado y conduce la filosofía a su punto de perfección. Lo que después de él queda por hacer, no es continuar la filosofía intentando construir un nuevo sistema, sino «superar» la filosofía.

¿Qué significa esto? En el vocabulario hegeliano superar significa a la vez suprimir y conservar. Pero lo que caracteriza a la filosofía, en general, como actitud global del hombre, es el hecho de ser un esfuerzo del pensamiento teórico o especulativo. Superar la especulación será, pues, «realizarla» por la acción. De esta manera, en efecto, el pensamiento queda suprimido en cuanto actividad puramente especulativa, pero es conservado en cuanto alma de la actividad práctica. Tal es, pues, la intención profunda de Marx: no contemplar, sino actuar y subordinar el pensamiento a la acción. Es lo que expresa la célebre tesis XI sobre Feuerbach: «Los filósofos no han hecho más que *interpretar* el mundo de diversas maneras; lo que importa, es *transformarlo.*»

La acción sobre el mundo, la transformación de la naturaleza y, correlativamente, la transformación del hombre por el trabajo, es la *praxis.* Es casi innecesario precisar que dicha actividad es esencialmente «revolucionaria», puesto que es repudio, negación, superación de lo que existe. La acción contiene en sí misma una negatividad, como decía Hegel, de tal manera que los términos acción y revolución son sinónimos.

Huelga decir, desde ahora, que la actividad práctica del hombre no puede ser ciega. ¿Qué es lo que la ilumina? La ciencia, la «ciencia positiva», que es el único conocimiento valedero del mundo real porque se verifica en la experiencia y por la práctica. En ninguna parte se muestra mejor el primado que Marx concede a la acción, que en la Tesis II sobre Feuerbach en la que pragmatiza, por así decir, la crítica del conocimiento. «La cuestión de saber si el pensamiento humano puede desembocar en una verdad objetiva no es una cuestión teórica sino una cuestión práctica. En la práctica debe el hombre probar la verdad, es decir la realidad, el poder de su pensamiento. La discusión sobre la realidad o irrealidad del pensamiento, aislada de la práctica, es puramente escolástica.»

He aquí borrado de un solo trazo toda la filosofía moderna. Engels no tiene que hacer más que desarrollar la idea. ¿Hume, Kant? Ponían en duda «la posibilidad del conocimiento del mundo, por lo menos la posibilidad de su conocimiento completo». «La refutación más decisiva de esta extravagancia filosófica, como de todas las demás, es la práctica, sobre todo la experiencia y la industria.

Si podemos comprobar la exactitud de nuestra concepción de un fenómeno natural creándolo nosotros mismos, produciéndolo con la ayuda de sus condiciones y, lo que es más, haciéndolo servir para nuestros fines, acabaremos con la cosa en sí, incognoscible, de Kant.» Por la industria la cosa en sí se convierte en una «cosa para nosotros», y el problema del conocimiento se esfuma.

Por esto las teorías más metafísicas en apariencia, como el materialismo o el ateísmo, son presentadas por Marx y por Engels como teorías científicas, o incluso como hechos evidentes que no necesitan demostración. Engels presenta la idea claramente: «Con Hegel se termina, de una manera general, la filosofía, por una parte porque en su sistema resume de la manera más grandiosa todo su desarrollo, y por otra parte porque muestra, aunque inconscientemente, el camino que conduce fuera de este laberinto de sistemas al verdadero conocimiento positivo del mundo.»

Así pues, si existe una filosofía marxista, se reduce a esto. Será, en primer lugar, una *crítica:* crítica de la filosofía en general y de diversas teorías filosóficas como el idealismo o el mecanicismo, crítica, sobre todo, de las diferentes alienaciones del hombre. Por otra parte, será una especie de *positivismo* y de *pragmatismo*, que se resumen en esta doble tesis: que no hay metafísica como ciencia que trascienda la ciencia positiva, y que no hay especulación válida separada de la acción.

Esto no impide, desde luego, que el pensamiento de Marx esté situado, de hecho, en el punto de concurrencia de tres corrientes filosóficas. Deriva de Hegel por el método dialéctico y por un buen número de ideas directrices, especialmente la de la alienación; de Feuerbach, en cuanto a la teoría materialista y la crítica de la religión; de Saint-Simon, Fourrier, Proudhon y otros por la doctrina socialista.

2. *La dialéctica.*

Marx considera que el método dialéctico es el mayor descubrimiento de Hegel y la única cosa de su filosofía que debe salvarse.

En Hegel, dice, el sistema es «conservador» puesto que consiste

en un cuerpo de verdades definitivamente establecidas, pero el método es «revolucionario», ya que suprime y supera toda verdad que pudiera considerarse como adquirida. Además, la dialéctica no está en modo alguno ligada al idealismo. Puede ser asumida por el materialismo, pues el progreso de la ciencia ha mostrado que es la ley tanto de la naturaleza como del pensamiento. En una perspectiva materialista, la dialéctica es ante todo la ley de la naturaleza; pero a la vez, y por consiguiente, es una ley lógica en la medida en que el pensamiento refleja la naturaleza.

¿Qué es, pues, la dialéctica? Cuando Engels la define como «la ciencia de las leyes generales del movimiento y de la evolución de la naturaleza, de la sociedad humana y del pensamiento», vacía el término de todo sentido claro, lo que permite aplicarlo acto seguido a cualquier cosa. Pero hay otra definición algo más sólida: «La gran idea fundamental según la cual el mundo no debe ser considerado como un complejo de *cosas* acabadas, sino como un complejo de *procesos* en que las cosas, estables en apariencia, así como su reflejo intelectual en nuestro cerebro, las ideas, pasan por un cambio ininterrumpido de devenir y de caducidad, en el que, finalmente, a pesar de todos los azares aparentes y de todos los retrocesos momentáneos, acaba por imponerse un desarrollo progresivo, esta gran idea fundamental, especialmente desde Hegel, ha penetrado tan profundamente en la conciencia común que ya no halla apenas, bajo esta forma general, ninguna contradicción.»

O también: «Lo que ha quedado (de la filosofía hegeliana) es el modo de pensar dialéctico y la concepción del mundo, de la naturaleza, de la historia y del espíritu, como un mundo que se mueve sin fin, que se transforma, sumido en un constante proceso de devenir y de perecer. No sólo a la filosofía, sino *a todas las ciencias* se les exigía que indicaran en su ámbito particular las leyes de este continuo proceso de transformación.»

Así pues, podemos afirmar que, según el marxismo, la dialéctica es sencillamente el movimiento de la naturaleza. Pero hay que precisar inmediatamente que la naturaleza no se distingue de su movimiento, que el movimiento es necesariamente progresivo, y que se hace por oposición de fuerzas, por una tensión entre polos opuestos. Y si quisiéramos afinar aún un poco más, tendríamos que decir,

no que el movimiento se constituye según una ley, o por vía dialéctica, sino que *es* una dialéctica; ya que el movimiento no es más que el paso de la nada al ser y del ser a la nada; pone al ser y lo suprime, supera siempre cualquier determinación dada.

Podemos, pues, ahora volver a la definición de Engels: la dialéctica es la ciencia de las leyes generales del movimiento. Es adecuada, a condición de pensar el movimiento según las categorías hegelianas, es decir, en el marco de la *Lógica* de la que es la primera síntesis. Pero quizás las mejores fórmulas sean las de Lenin: «la dialéctica, en el sentido propio de la palabra, es el estudio de las contradicciones *en la esencia misma de las cosas*»; «la evolución es la *lucha* de los contrarios».

De ello se sigue que el pensamiento dialéctico se opone a todo pensamiento metafísico, y que adoptar el método dialéctico es lo mismo que rechazar toda metafísica. Pues la metafísica especula sobre el ser, considera las cosas como hechas, acabadas, inmóviles, y es prisionera del principio de contradicción. En cambio la dialéctica sólo admite el movimiento, considera el mundo como un complejo de movimientos en que todo está conexo y en que todo pasa.

De ello se sigue también que hay que renunciar a alcanzar nunca una verdad definitiva, absoluta. «Si en la investigación uno se inspira constantemente en este punto de vista, se renuncia de una vez para siempre a pedir soluciones definitivas y verdades eternas; se tiene siempre conciencia del carácter necesariamente limitado de todo conocimiento adquirido; y uno no se deja tampoco dominar por las antinomias, irreductibles para la vieja metafísica, de lo verdadero y de lo falso, del bien y del mal, de lo idéntico y de lo diverso, de lo fatal y de lo fortuito, se sabe que estas antinomias sólo tienen un valor relativo, que lo que ahora se reconoce como verdadero tiene su lado falso que aparecerá más tarde, de la misma manera que lo que actualmente es reconocido como falso tiene su aspecto verdadero gracias al cual ha podido ser considerado verdadero anteriormente; que lo que se afirma como necesario está compuesto de puros azares, y que lo que llamamos azar es la forma bajo la cual se esconde la necesidad, etc.»

No parece, pues, que se traicione el pensamiento de Engels si se le resume con el término de «relativismo».

Sin embargo, inmediatamente se *plantea una cuestión* delicada: ¿acaso el relativismo no engloba sus propios principios, no es acaso un monstruo que se devora los pies? Pues si la verdad absoluta no existe en parte alguna, el mismo materialismo dialéctico no puede pretender ser más de lo que son las ideologías del pasado: una mezcla de verdad y de error que no tardará en ser superada. Es un grave problema que parece haber escapado del todo a la atención de los fundadores. Lenin es el primero que lo percibe y le dedica unas palabras en su obra *Materialismo y empiriocriticismo*, publicada en 1908. Su respuesta es la siguiente.

En primer lugar, «hay gran cantidad de verdades eternas y absolutas de cuya existencia sólo los locos pueden dudar», por ejemplo, que 2 y 2 son 4, o que Napoleón murió en Santa Elena; Engels las habría admitido, pero llamaba a estas verdades eternas «vulgaridades y lugares comunes de la peor especie». En segundo lugar, si la ciencia es relativa, en el sentido de que en un momento dado sólo proporciona un conocimiento aproximado de la naturaleza, dentro de estos límites es, sin embargo, un conocimiento absoluto. Finalmente, todas las demás ideologías, la metafísica, la religión, la moral, son pura y absolutamente relativas, es decir, carecen de valor objetivo. En resumen, «las ciencias naturales, que reflejan el mundo en la experiencia humana, son las únicas que están en situación de darnos la verdad objetiva».

Así el relativismo, para evitar la caída en el escepticismo, desemboca en el cientismo. No hay duda de que Lenin es, en este punto, el fiel intérprete de Engels.

3. *El materialismo.*

El marxismo plantea la tesis materialista no tanto como una teoría filosófica cuanto como una evidencia del buen sentido o una teoría científica. Atañe, ciertamente, a la filosofía, Engels lo afirma explícitamente, pero no es en sí misma de orden filosófico, en el sentido de que no precisa ser demostrada por argumentos filosóficos. Es evidente con la sola condición de considerar los hechos sin prejuicios idealistas. «La ruptura con la filosofía hegeliana se pro-

dujo con el retorno al punto de vista materialista. Esto significa que se tomó la decisión de concebir el mundo real, naturaleza e historia, tal como se presenta a cualquiera que se acerque a él sin engaños idealistas. Se decidió sacrificar sin piedad toda fantasía idealista que no pudiera conciliarse con los hechos considerados en sus propias relaciones y no en unas relaciones fantásticas. Realmente, el materialismo no tiene otro significado.

El materialismo es, esencialmente, un repudio del idealismo hegeliano. El gran mérito de Feuerbach, dice también Engels, es haber puesto sobre sus pies al sistema de Hegel que andaba cabeza abajo, haber comprendido «que el mundo material, perceptible por los sentidos, al que nosotros mismos pertenecemos, es la única realidad, y que nuestra conciencia y nuestro pensamiento, por trascendentes que nos parezcan, no son más que el producto de un órgano material, el cerebro». El materialismo no es, pues, otra cosa que el idealismo hegeliano vuelto al revés: en vez de exteriorizarse el espíritu en un mundo material, es el mundo el que se interioriza en pensamiento. «La materia no es un producto del espíritu, sino que el espíritu mismo no es otra cosa que el producto superior de la materia.»

Pero, partiendo del hegelianismo, Engels amplía el concepto de idealismo hasta englobar en él toda metafísica, toda filosofía y toda religión que admitan que el mundo tiene por principio un espíritu. La cuestión suprema de la filosofía, escribe, es «la cuestión de la relación del pensamiento y el ser, del espíritu y la naturaleza». Su formulación más aguda es la siguiente: «¿Ha sido el mundo creado por Dios o existe desde toda la eternidad?» Los filósofos que afirman el carácter primordial del espíritu con relación a la naturaleza, que, en última instancia, admiten una creación del mundo, «formaban el campo del idealismo». «Los otros, los que consideraban la naturaleza como el elemento primordial, pertenecían a las diversas escuelas materialistas.» «Originariamente, las dos expresiones, idealismo y materialismo, no significan otra cosa que eso, y no las vamos a emplear aquí en otro sentido.»

Este texto es muy característico. En primer lugar muestra que Engels identifica implícitamente, como si se tratara de una evidencia, el ser con la naturaleza, y la naturaleza con la materia. Muestra

también que Engels no tiene la menor idea de una creación *ab aeterno* y cree que la metafísica demuestra a Dios a base de retroceder en el tiempo hasta llegar a un primer instante del mundo. Muestra, finalmente, cómo una diferencia que parece capital al filósofo y al cristiano, la que separa el panteísmo idealista de la doctrina de la creación, queda anulada para Engels, que mira estas doctrinas desde fuera.

Marx no es el primero, ni el último, en sostener el materialismo. Como precursores están Bacon, Hobbes, Locke, Condillac, y los «filósofos» del siglo XVIII: Helvetius, La Mettrie, d'Holbach; y no desconoce tampoco a sus contemporáneos, Büchner, Vogt, Moleschott. Sin embargo, su materialismo se distingue de cualquier otro en ser «dialéctico». La materia no es inerte, sino dinámica, es esencialmente un movimiento, una evolución, un progreso, y los fenómenos no se explican por las solas leyes de la mecánica, antes exigen esta explicación más flexible que constituye la dialéctica.

Así, todas aquellas actividades que Hegel atribuía al espíritu, Marx las atribuye a la materia, que representa el «sujeto» en el sentido hegeliano del término. La materia es eterna y su movimiento ascensional engendra la vida. La evolución espontánea de la vida desemboca en el hombre. En el hombre el cerebro produce el pensamiento que no es más que el «reflejo» de los movimientos exteriores. La libertad es «la necesidad comprendida», no es un poder de elección, se confunde con la ciencia que permite al hombre sujetar la naturaleza a sus necesidades.

Aplicado a la historia humana, el materialismo defiende la tesis de que, en último análisis, todos los acontecimientos están determinados por el modo de producción de los medios de existencia. No debe pasarse por alto la expresión «en último análisis». Marx no niega el papel de las ideas en el movimiento de la historia: las «superestructuras», o las «ideologías», como él las llama, no carecen de influencia sobre la conducta de los hombres; «la teoría se convierte en una fuerza material cuando penetra las masas».

Pero contra la concepción idealista de la historia, de la que Hegel es el representante más perfecto, Marx afirma que no son las ideas las que dirigen el mundo, y que las superestructuras están determinadas por el estado social, el cual, a su vez, está determinado

por las fuerzas económicas. A fin de cuentas, el verdadero motor de la historia es la infraestructura. «El modo de producción de la vida material condiciona el proceso de existencia de la vida social, política y espiritual en su conjunto. No es la conciencia de los hombres la que determina su ser, sino que, por el contrario, es su ser social el que determina su conciencia.»

Entre las numerosas consecuencias de este principio, señalemos dos de especial importancia. La primera es que «la humanidad sólo se plantea problemas que puede resolver». ¿Cómo se justifica esta visión tan optimista? En virtud del principio materialista, un problema no surge en la conciencia hasta el momento en que «las condiciones materiales de su solución están ya presentes o, por lo menos, están en vías de serlo». Así pues, si al espíritu se le plantea un problema que no puede ser resuelto por el análisis de los factores económicos, sólo puede tratarse de un falso problema.

Segunda consecuencia: la evolución de la humanidad es tan necesaria como la de la naturaleza. Está sometida a las leyes de la dialéctica, es racional, tiene un sentido, de manera que la historia deja de ser una simple relación de acontecimientos contingentes y se convierte en una ciencia. Basta, por otra parte, afirmar que la historia es dialéctica, para que se siga todo lo restante. Su sentido, su fin, su razón es la instauración de una sociedad comunista en la que quedarán anuladas, suprimidas, todas las antinomias: oposición entre el hombre y la naturaleza, oposición de los individuos entre sí, oposición del individuo y la sociedad, oposición de las clases sociales. Pero el movimiento de la historia está determinado por estas mismas oposiciones, especialmente por la lucha de clases en que se manifiesta el antagonismo de las dos grandes fuerzas económicas: el capital y el trabajo.

Por lo tanto, para el marxismo, la historia es una ciencia. Incluso queda elevada a la dignidad de ciencia suprema sustituyendo a la metafísica, ya que las demás ciencias quedan englobadas en el movimiento dialéctico universal y son relativas a un determinado momento de la evolución social. Parece, pues, que el materialismo da más facilidades que el idealismo para prever el porvenir. Hegel no se había arriesgado a ello. Marx profetiza; anuncia la desaparición de la religión, la supresión del capitalismo y de la propiedad priva-

da, la dictadura del proletariado, el advenimiento de una sociedad sin clases, la desaparición del Estado, porque esta evolución está en cierta manera inscrita en los hechos económicos, y su análisis descubre en ellos las leyes necesarias de la historia.

Así como toda la historia del mundo, interpretada por Hegel, desemboca en el hegelianismo, así también toda la historia, interpretada por Marx, desemboca en el marxismo que le confiere sentido y resuelve su enigma. La diferencia radica en que el hegelianismo existía en 1831, mientras que el marxismo no existía en 1883. Por esto Marx se ve obligado a profetizar.

La cuestión que sigue siendo oscura es la de saber si, en la perspectiva marxista, el advenimiento del comunismo es el principio o el final de la historia. El pensamiento de Marx sobre este punto es muy ambiguo. Por una parte presenta al comunismo como el término de toda la historia, como la síntesis suprema que suprime todas las alienaciones, resuelve todos los conflictos. Pero dice también que hasta la instauración del comunismo la humanidad habrá vivido sólo su «prehistoria», y que sin duda el comunismo no es el estado definitivo de la humanidad. Parece, pues, que la oposición entre el método y el sistema, que Engels criticaba en Hegel, se encuentra de nuevo en el seno del marxismo. Pues ateniéndose a la dialéctica se desemboca directamente en la idea de la «revolución permanente», que es la de Trotski, e incluso se llega a no ver en el comunismo otra cosa que una etapa que debe ser superada. Mientras que ateniéndose a la doctrina, deberá afirmarse que, una vez suprimida la lucha de clases, la historia se detiene porque su motor se ha parado. Lo más prudente sería, sin duda, refugiarse en el cómodo principio de que la humanidad sólo se plantea problemas que puede resolver: el problema del fin de la historia aparece insoluble, por lo tanto es un falso problema. Sólo que, para que esta escapatoria sea válida, hay que admitir que el comunismo no se ha realizado aún y que no lleva camino de realizarse.

4. *El ateísmo.*

En general se considera evidente que una filosofía materialista es necesariamente atea. El estoicismo es prueba de lo contrario, y en el caso que nos ocupa, no estamos seguros de que el materialismo dialéctico haya eliminado toda huella de panteísmo, ya que confiere a la materia los mismos caracteres y los mismos poderes que Hegel atribuía a su Absoluto. Pero como no es costumbre llamar Dios a la materia, Marx hace profesión de ateísmo.

En Marx el ateísmo fue anterior a su conversión al materialismo. En su tesis sobre Demócrito y Epicuro escribía: «La filosofía hace suya la profesión de fe de Prometeo: en una palabra, odio a todos los dioses. Y esta divisa, la opone a todos los dioses del cielo y de la tierra que no reconocen la conciencia humana como divinidad suprema.» A este grito de juventud hace eco la siguiente declaración de su madurez: «La crítica de la religión desemboca en la doctrina de que el hombre es para el hombre el ser supremo.»

Pero pronto encuentra Marx en Feuerbach la idea madre de su crítica de la religión. Según Feuerbach, la idea de Dios es una proyección fantástica que el hombre hace de su propia esencia. Es, pues, una «alienación» mental que refleja la alienación real en que se encuentra el hombre cuando se halla sometido a potencias superiores. Marx no hace más que resumir esta explicación cuando escribe: «El fundamento de toda la crítica religiosa es el siguiente: el hombre hace la religión, y no la religión al hombre.»

Sin embargo, Marx se separa de Feuerbach en un punto capital. Le reprocha el referir la religión al hombre «abstracto», es decir al individuo, cuando en realidad es «un producto social» y refleja el estado de una sociedad. Ésta es, en efecto, la tesis VII sobre Feuerbach: «Feuerbach no se da cuenta de que el sentimiento religioso es un producto social y que el individuo abstracto que analiza pertenece a una forma social determinada.»

Llegamos ahora a la formulación de la nueva teoría. La crítica de la religión de la que Marx dice que es «la condición de toda crítica», se hace en tres grados: sociológico, psicológico y dialéctico.

La crítica sociológica consiste en determinar el *papel social* de

la religión. La tesis de Marx afirma que la religión obra siempre en el campo social como fuerza conservadora y reaccionaria. Es el sentido obvio de la célebre frase «la religión es el opio del pueblo», más literalmente «un opio para el pueblo». En efecto, al prometer el paraíso en la otra vida, predicando *la paciencia* y *la resignación* en esta vida, aparta al hombre del esfuerzo para mejorar su suerte de esta tierra. «La verdadera felicidad del pueblo exige la supresión de la religión en cuanto felicidad ilusoria del pueblo.»

La crítica filosófica consiste en buscar el *origen* de la idea de Dios. La tesis de Marx es que este origen radica en el sentimiento de impotencia que el hombre experimenta, ya sea ante las fuerzas de la naturaleza que no ha logrado aún domesticar, y éste es el caso de los pueblos primitivos, ya sea en el seno de una sociedad que le oprime, como es el caso del proletariado en un régimen capitalista. A grandes rasgos podemos afirmar que la religión es el producto de una sociedad opresora, y de nuevo hallamos «el opio del pueblo», en un sentido más profundo. La religión es a la vez «la expresión de la miseria real» y «una protesta contra esta miseria». «Expresión», porque el hombre que se encuentra en una situación dependiente hipostasía instintivamente el poder material del que depende bajo la forma de una divinidad trascendente. «Protesta», porque el hombre que es desgraciado en esta tierra proyecta su sed de felicidad al otro mundo, y se esfuerza en atenuar su sufrimiento presente imaginándose una felicidad futura. Ésta es la razón que permite prever con seguridad la desaparición de la religión: una vez suprimida la miseria, suprimido todo poder exterior al hombre, su reflejo fantástico se desvanecerá por sí mismo. Engels añade con robusto optimismo: «Este proceso está ya tan adelantado que puede considerarse como terminado.»

La crítica dialéctica consiste en determinar la *esencia* de la religión. La tesis de Marx se resume en una palabra: «alienación». «La religión es el acto por el cual el hombre se vacía de sí mismo, dice Engels; por esencia, la religión vacía al hombre y a la naturaleza de todo su contenido, transfiere este contenido al fantasma de un Dios en el más allá, quien, a su vez, cede graciosamente una parte de lo que le sobra al hombre y a la naturaleza.» Se llega, pues, a una alternativa decisiva: la existencia de Dios significa la inexis-

tencia del hombre, la existencia del hombre significa la inexistencia de Dios: «El ateísmo es la *negación de Dios*, y al negar a Dios pone la existencia del hombre.» Por existencia hay que comprender, evidentemente, una existencia plena o plenaria, independiente, autónoma y autógena, libre de toda sujeción o subordinación. Así, la crítica, al desvelar la esencia de la religión, muestra, al mismo tiempo, que debe ser suprimida. «Cuando comprendo que la religión es la conciencia humana alienada, escribe Marx, comprendo también que mi conciencia perteneciéndose a sí misma se afirma no en la religión, sino en la supresión de la religión.» Suprimir la alienación del hombre es lo mismo que proceder a su «apropiación». El ateísmo es, pues, la negación de una negación, y por lo tanto, su resultado es positivo: la instauración de un «humanismo» en el que el hombre, al dejar de creerse dependiente, se pertenece.

Antes de cerrar este tema hay que hacer tres observaciones. La primera es que el ateísmo se suprime a sí mismo cuando alcanza su final plenitud. El ateísmo, dice Marx, es «el reconocimiento negativo de Dios», y, por lo tanto, el «último grado del teísmo». Y así, cuando por la evolución necesaria de la historia, nadie crea ya en Dios, no habrá ninguna razón para negar su idea y combatir la religión. Por otra parte, no siendo la religión más que una alienación psicológica, o pensada, el ateísmo no es sino el aspecto teórico del humanismo. Su aspecto práctico, es decir, real, es el socialismo. En fin, esta interpretación de la religión tiene una gran ventaja: dispensa al marxista del examen del valor de las pruebas, de los argumentos y de los testimonios aducidos por el adversario, ya que le desacredita por adelantado y, por así decir, le anula, definiéndolo como «reaccionario». Lenin lo declara taxativamente: «Religión, iglesias modernas, organizaciones religiosas de todas clases, el marxismo las considera como órganos de la reacción burguesa al servicio de la explotación y del embrutecimiento de la clase obrera»; «*cualquier* defensa, aun la más refinada, la de mejor intención, toda justificación de la idea de Dios, se reduce a justificar la reacción». No hay posibilidad de diálogo, creemos, entre cristiano y marxista (en cuanto tales) a causa de la idea que el marxista se hace, *a priori*, del cristiano.

5. *El socialismo.*

El término «comunismo» sólo designa, propiamente, la supresión de la propiedad privada y la socialización de los medios de producción; es, pues, una doctrina económica. Pero no es equivocado designar al marxismo en conjunto con el nombre de comunismo, uso ya muy extendido, puesto que, en último análisis, funda toda su ideología y concentra el esfuerzo de su praxis revolucionaria sobre el régimen económico. Sin embargo quizá sea más exacto aplicar al marxismo el término «socialismo», pues la supresión de la propiedad privada no representa para él más que una «mediación», el medio de instituir una sociedad perfecta y con ella un humanismo acabado. Pero entonces el marxismo debe ser definido, de acuerdo con Engels, como un «socialismo científico», opuesto a cualquier clase de «socialismo utópico», ya que pretende fundarse sobre la ciencia positiva y descubrir las leyes necesarias de la historia.

La tesis fundamental de Marx es la siguiente: «El ser humano *no es una abstracción inherente al individuo aislado.* En su realidad, el ser humano es el conjunto de las relaciones sociales» (tesis VI sobre Feuerbach). Ésta es la fórmula-tipo del socialismo, y de un socialismo al cual estaríamos tentados de llamar metafísico si no pretendiera ser científico. Puesto que esta fórmula no significa sólo que el hombre vive en sociedad, que el individuo aislado no existe; esto es un hecho. Significa que el individuo humano es y sólo es el conjunto de las relaciones sociales, que el individuo no tiene humanidad sino en y por la sociedad.

El desarrollo de esta tesis está en estrecha dependencia de Hegel. Las relaciones sociales derivan del trabajo que es una verdadera autogénesis del hombre, una creación del hombre por sí mismo. En efecto, el trabajo consiste en transformar la naturaleza según las necesidades del hombre. «Humaniza», pues, a la naturaleza. Pero al mismo tiempo y por ello mismo «naturaliza» al hombre. Y naturalizar al hombre es engendrarlo. En efecto, por el trabajo, no solamente se desarrollan sus facultades, lo que no sería más que un crecimiento subjetivo, sino que su humanidad deviene «objetiva», «prácticamente sensible» puesto que se inscribe en las cosas. Ahora

bien, esta objetivación es una creación, pues el ser verdadero es objetivo: «un ser no-objetivo es un no-ser». Esto no es todo. El trabajo crea las relaciones sociales. En efecto, no solamente el trabajo exige una asociación, cosa que aún pertenece al ámbito subjetivo, sino que objetivando la humanidad del trabajador, la hace evidente para todo hombre. El trabajador es «reconocido», como decía Hegel, gracias a su obra, y este reconocimiento funda, en última instancia, incluso a sus propios ojos, su humanidad. «La relación del hombre a sí mismo no es para el hombre *objetiva*, efectiva, más que por su relación con los demás hombres.» Más sencillamente: un hombre no está cierto de ser un hombre, y no lo es efectivamente si otros hombres no le reconocen como hombre. Este reconocimiento sólo es posible si el hombre se ha objetivado por su trabajo sobre la naturaleza. Pero cumplida esta condición, necesariamente se realiza.

Esta teoría del trabajo fundamenta el humanismo cuya paternidad Marx atribuye a Hegel: «La gran importancia de la *Fenomelogía* de Hegel es la de haber revelado la esencia del *trabajo* y haber mostrado que el hombre objetivo, el hombre verdadero porque es real, es *el resultado de su propio trabajo.*» Y deduce como conclusión que el hombre posee la prueba de su autogénesis y no puede seguir admitiendo la existencia de un Dios creador. «Para el hombre socialista, toda la historia del mundo no es nada más que la producción del hombre por el trabajo humano, la humanización de la naturaleza. Tiene, pues, la prueba evidente, irrefutable, de su autogeneración. Puesto que el hombre se ha hecho visible al hombre en la naturaleza, y que la naturaleza se ha hecho humana, es prácticamente imposible preguntar si existe un ser *extranjero*, un ser colocado por encima de la naturaleza del hombre, porque esta idea implica el no-ser de la naturaleza y del hombre.»

Sin embargo, la historia muestra que una clase social se ha encontrado hasta ahora alienada, y precisamente la clase de los trabajadores. Demostrar el mecanismo de esta alineación y mostrar el camino por el cual será suprimida, es lo que intenta Marx en su crítica de la economía política. Y aunque el tema no sea de nuestra competencia, vamos a seguirle un instante por el terreno económico.

El punto de partida de la economía marxista es una teoría del *valor*. Hay que distinguir entre el «valor de uso» y el «valor de

cambio». El primero es la utilidad de una cosa para satisfacer una necesidad del hombre; el segundo es la posibilidad de cambiar una cosa por otra, sean éstas las que sean. Lo que constituye el valor de cambio de una cosa, es solamente la cantidad de trabajo incorporada en ella. En efecto, ¿qué hay de común en todas las cosas que se pueden intercambiar? Solamente el hecho de ser productos del trabajo humano. Su valor queda, pues, determinado por la cantidad de trabajo que ha sido necesaria para producirlas.

El valor de cambio está simbolizado por el dinero. Pero el dinero puede servir para comprar el mismo trabajo que es fuente de valor. En este instante se convierte en capital. El capitalismo es, pues, un sistema económico en que el dinero del capital aumenta por efecto del trabajo. Este aumento es la «plusvalía». El mecanismo es el siguiente: el capitalismo compra el trabajo del obrero como una mercancía; lo utiliza a su arbitrio y sólo deja para el obrero el salario necesario para vivir. La plusvalía es la cantidad de trabajo que no se restituye en forma de salario al obrero y que constituye el beneficio del capital.

Así pues, el capitalismo es una «explotación» del trabajador. Este fenómeno tiene una doble consecuencia. Del lado del trabajador, transforma a éste en «proletario», que no posee nada, y que apenas si consigue vivir con su trabajo. Así se crea una «clase» social alienada, la cual, poco a poco, adquiere conciencia de su situación en el circuito económico. Por el lado del capitalista, provoca un aumento progresivo del capital que crece indefinidamente y se concentra en unas pocas manos. La proletarización, por un lado, y la concentración de las riquezas, por otro, arrastran necesariamente a la lucha de clases.

Pero el sentido de la historia está del lado del proletariado, cuya conciencia y cabeza es el partido comunista. El sistema capitalista está condenado a crisis periódicas de superproducción, y se descompone por sí mismo. La lucha de clases terminará necesariamente con la expropiación de los capitalistas, reducidos a unos pocos individuos, y con la dictadura del proletariado. Ésta, a su vez, instaura la colectivización de los medios de producción, es decir, el comunismo, y una sociedad sin clases. El Estado queda suprimido o, mejor, se suprime a sí mismo por una debilitación

progresiva y la administración de las cosas sustituye al gobierno de los hombres.

Con el comunismo hallamos de nuevo el humanismo, pero esta vez un humanismo «positivo» o «práctico», es decir, real, que engloba y absorbe al humanismo teórico que había sido obtenido por la supresión de la religión. Tres textos convergentes ilustran dicha tesis:

«La supresión positiva de la propiedad privada supone la apropiación de la vida humana y, por tanto, es también la supresión positiva de toda alienación y por consiguiente el retorno del hombre de la religión, de la familia, del Estado, etc., a su existencia *humana*, es decir, social. La alienación religiosa se opera sólo en el ámbito de la *conciencia*, en el fuero interno del hombre; pero la alienación económica es la de la *vida real;* su supresión alcanza, pues, los dos aspectos.»

«El ateísmo, en cuanto supresión de Dios, es el advenimiento del humanismo teórico, así como el comunismo, en cuanto supresión de la propiedad privada, es la reivindicación de la vida humana real como propiedad suya, reivindicación que es el advenimiento del humanismo práctico. En otros términos, el ateísmo es el humanismo mediatizado por la supresión de la religión, y el comunismo es el humanismo mediatizado por la supresión de la propiedad privada. Sólo por la supresión de esta mediación, que es un presupuesto necesario, nace el humanismo que procede positivamente de sí mismo, el *humanismo positivo*.»

«El comunismo, en cuanto supresión positiva de la propiedad privada, que es la alienación propia del hombre, es la apropiación del ser humano por y para el hombre. Es el retorno completo, consciente y enriquecido por todo el desarrollo anterior, desde el hombre para sí al hombre *social*, es decir, al hombre humano. Este comunismo es, en cuanto naturalismo acabado, humanismo, y en cuanto humanismo acabado, naturalismo. Es la verdadera solución del antagonismo entre el hombre y el hombre, entre la esencia y la existencia, entre la subjetividad y la objetividad, entre la libertad y la necesidad, entre el individuo y la especie. Resuelve el enigma de la historia y sabe que lo resuelve. Desde este instante la relación del hombre con la naturaleza es directamente su relación con el

hombre, así como su relación con el hombre es directamente su relación con el principio de su propia determinación natural.»

De este lenguaje bárbaro se desprende por lo menos la idea de que el comunismo es la síntesis suprema en la que quedan resueltas todas las contradicciones, en la que el hombre, íntegramente socializado, se basta a sí mismo porque por fin ha conquistado su independencia.

La muerte es la única servidumbre que Marx no promete abolir. Lo único que sabe decir de ella es esto: «La muerte parece una dura victoria de la especie sobre el individuo y parece contradecir su unidad; pero el individuo determinado no es más que un ser génerico determinado, y como tal, mortal.» Lo que puede traducirse de la siguiente manera: la muerte sólo afecta al individuo; por lo tanto, no tiene ninguna importancia puesto que el individuo es una abstracción, puesto que el ser humano real es la sociedad que subsiste a través de la sucesión de las generaciones. Efectivamente, es lógico. Pero ¿no es también la prueba de que el individuo no puede ser integralmente socializado, de que la naturaleza no puede ser integralmente humanizada ni el hombre integralmente naturalizado? El simple hecho de la muerte es, a nuestro modo de ver, la prueba evidente, irrefutable, de que el humanismo marxista no es sino un ideal irrealizable. El hombre que lo adopta se enajena en favor del sueño más hueco que su cerebro haya podido crear.

Conclusión.

El marxismo depende esencialmente del hegelianismo, no sólo en cuanto al método dialéctico que toma de Hegel, sino también en cuanto a la doctrina materialista que presenta como una reacción contra Hegel. El drama consiste, en efecto, en que Marx no conozca otra filosofía y que elabore siempre su pensamiento haciendo referencia a Hegel.

El materialismo es sólo una inversión del idealismo hegeliano. y Marx no sospecha la existencia de una posibilidad distinta de la alternativa idealismo-materialismo. Sin embargo, en su materialismo hay una parte de verdad. Muchas veces las fórmulas de la Escuela

no significan nada más que lo que llamamos «realismo», es decir, que no es la idea lo que constituye el mundo, sino que la naturaleza existe independientemente del conocimiento humano y que es anterior al mismo. Así Marx tiene razón al insistir en el papel de la causalidad material en historia, en sociología y en psicología: no hace más que devolver la vida a unas realidades falseadas por el idealismo, pues la materia condiciona siempre y determina a menudo las actividades humanas. El materialismo empieza a ser falso cuando se propone como tesis metafísica, cuando reduce el ser a la materia y convierte al pensamiento en una actividad material. No da ninguna prueba de esto, se contenta con afirmar vigorosamente su tesis, sin darse cuenta de que es absurda en sí misma, y que es contraria a los hechos más claros

En lo que concierne al método dialéctico hemos señalado ya sus inconvenientes. Es tan revolucionario que se destruye a sí mismo, y arrastra al materialismo en su caída, ya que destruye toda verdad absoluta y definitiva. ¿Aporta el cientismo un contrapeso al relativismo? Quizás lo aportaría si la ciencia positiva demostrara que la ciencia es la única realidad y que su movimiento es necesariamente dialéctico. Pero no lo hace, y no puede hacerlo porque esta clase de problemas cae fuera de sus perspectivas. A fin de cuentas, la dialéctica no es más que una «exigencia», como confiesa Engels en un momento de lucidez; una exigencia, es decir, una visión absolutamente *a priori*, un puro postulado, una piadosa creencia en una divinidad subterránea. Naturalmente el espíritu humano tiene el ingenio suficiente para interpretar los hechos, cualesquiera que sean, y reducirlos a un esquema preestablecido. El problema está en saber quién autoriza a ello.

En el plano religioso, la crítica marxista es muy sólida con respecto a toda clase de antropomorfismo, pues es cierto que los dioses paganos son una personificación de las fuerzas naturales, una proyección fantástica del hombre, un producto del clan o de la ciudad. Pero no es ésta la cuestión. De lo que se trata es de la *verdad* del teísmo, ya sea filosófico, ya revelado. Y ni la función social de la religión, ni el origen psicológico de la idea de Dios, ni la dialéctica de la alienación permiten fallar la cuestión de la verdad, pues no tienen ninguna relación con ella. El fondo de la discusión es de orden

epistemológico. Consiste en saber si la ciencia positiva es el único conocimiento válido, pues, en este caso, el ser más alto que el hombre puede alcanzar es el hombre mismo. No media una gran distancia entre el ateísmo marxista y la religión de la humanidad, de la cual Augusto Comte se constituyó en gran sacerdote. En ambos casos se adora a la humanidad. La diferencia está en que Comte se limita a profesar un culto ridículo a la humanidad del pasado, mientras que Marx está dispuesto a sacrificar a millones de hombres para el advenimiento de la humanidad futura.

Consideremos finalmente la teoría socialista: el individuo sólo es una abstracción, el ser humano real es el conjunto de relaciones sociales, es decir, la sociedad. Si solamente se tratara de rechazar las teorías del contrato social y todas las formas de individualismo, esto sería perfecto, pues el hombre es, efectivamente, un «animal social». El inconveniente está en que Marx no ve más allá de la oposición clásica, dentro del empirismo, entre el individuo y la sociedad. Por lo demás, sus principios materialistas no le permiten superar esta perspectiva. Pero el hombre no es un individuo como los demás, es una persona, y como tal tiene una subsistencia propia, es un sujeto libre. El individuo está moralmente obligado a trabajar para el bien común, y si es necesario, sacrificarse por él; pero esto no quita nada al carácter irreductible de su personalidad.

En resumen, el defecto esencial del marxismo nos parece ser el de presentar como científicas tesis que son de orden metafísico, sin preocuparse de hacer su crítica ni de justificarlas desde este punto de vista, ya que pretende no situarse en él.

II. KIERKEGAARD

Bibliografía. La obra más característica de KIERKEGAARD es, sin duda, *Frygt og Baeven* (Temor y temblor), trad. francesa: *Crainte et Tremblement*, por Tisseau, Aubier, en todo caso es la que prefería el mismo Kierkegaard. La más filosófica es el *Postscriptum*, trad. francesa de Petit, Gallimard. Sobre Kierkegaard, las mejores obras de conjunto son JOLIVET, *Introduction a Kierkegaard*, Fontenelle, y MESNARD, *Le vrai visage de Kierkegaard*, Beauchesne. Para un estudio más profundo, los *Études kierkegaardiennes*, de WAHL, Vrin.

aunque son antiguos conservan su utilidad. [J.L.L. ARANGUREN, *Exposición de Kierkegaard*, «Cuadernos Hispanoamericanos» 8 (1951) 41-47.]

Biografía. Sören Kierkegaard nació en Copenhague en 1813, el último de una familia de siete hijos. Era raquítico, algo contrahecho, de temperamento melancólico y reflexivo. La educación triste y dura que recibió de su padre exageró esta disposición. «Educación insensata», dirá él más adelante, enteramente dominada por las ideas de deber y de pecado.

En 1830, Kierkegaard entra en la universidad. Liberado de la tutela paterna, abandona toda práctica religiosa y lleva una vida disipada, contrayendo deudas para satisfacer sus caprichos. Pero en 1838 una crisis espiritual, que llamó «el gran terremoto», le hace volver a una vida religiosa ferviente. Decide hacerse pastor, se gradúa en teología, pronuncia su primer sermón en una iglesia de Copenhague y defiende en 1841 una tesis doctoral sobre *El concepto de ironía.*

Al mismo tiempo se promete con una joven de diecisiete años, Regina Olsen, por la que sentía un amor profundo. Pero a los pocos meses se dio cuenta de la imposibilidad de establecer con ella una total comunicación de alma, y renuncia al matrimonio. Con el fin de apartar a la joven, representa la comedia de la indiferencia. A finales de 1841 rompen definitivamente. Kierkegaard se hunde un poco más en la soledad y en la melancolía.

Entonces concibe claramente su vocación: ser un escritor religioso fuera de los marcos de la Iglesia establecida. Gozando de una buena posición, heredada de su padre, se instala en Copenhague con un secretario, un ama de llaves y uno o dos criados. Durante el día frecuenta la sociedad en la que brillaba por su inteligencia. Por la noche medita y escribe, sobreexcitado por la afluencia de pensamientos.

En nueve años produjo toda su obra, que comprende unos cuarenta trabajos. En el año 1843 aparecieron tres obras: *La Alternativa* (literalmente *O lo uno o lo otro...*, traducida a veces con el título *De dos cosas una*), *Temor y Temblor*, y *La Repetición*. En 1844 se publican las *Menudencias filosóficas*, y el *Concepto de angustia*. En 1845 los *Estadios del camino de la vida*. En 1846 el *Postscriptum incientífico de las menudencias filosóficas*. En 1848, el *Tratado de la desesperación* (o *La enfermedad mortal*). En 1850 *La Escuela del cristianismo.*

Estas obras se publicaron bajo diversos seudónimos, porque ninguna expresa la verdadera personalidad de Kierkegaard, quien llegó a escribir: «En los libros seudónimos no hay una sola palabra mía.» Pero paralelamente publica con su nombre una serie de *Discursos edificantes*, los más importantes de los cuales llevan el título de *Vida y Reino del amor* (1847). Además, desde 1831, había escrito un diario íntimo. A su muerte se encontró la mayor parte de dicho diario, así como una obra escrita en 1848 y que no había querido publicar: *Punto de vista explicativo de mi obra.* Estos papeles proyectan alguna luz sobre su personalidad atormentada, pero no

revelan su secreto. Especialmente su «espina clavada en la carne», de la que se queja con frecuencia, es tan misteriosa como la de san Pablo.

Los únicos acontecimientos importantes de este período son dos polémicas espectaculares de las que tuvo la iniciativa. En 1845 escribió varios artículos contra un periódico satírico, «El Corsario», que él consideraba escandaloso. Antes de su desaparición, dicho periódiço contestó ridiculizándolo con caricaturas y panfletos. Se hizo célebre de repente, aunque como objeto de burla, cosa que entraba en sus cálculos porque, según él, un escritor religioso no puede dejar de ser el blanco de los escarnios de la gente.

La segunda polémica fue aún más dolorosa. En 1854, el obispo de Copenhague, Mynster, murió, y su sucesor, Martensen, declaró en su oración fúnebre que había sido «un testimonio de la verdad». Esto inflamó a Kierkegaard. Aunque Mynster había sido un amigo de su padre, atacó con violencia su memoria en una serie de artículos en los que sostenía que no hay relación alguna entre la vida cristiana auténtica y la Iglesia oficial que se compromete con el mundo.

Kierkegaard había estado convencido siempre de que moriría joven a causa de una especie de maldición que pesaba sobre su padre. De hecho cinco de sus hermanos y hermanas habían muerto antes de los treinta y tres años, y él había sido siempre de salud delicada. La ruptura con su Iglesia acabó de minarla. El 2 de octubre de 1855 cayó desmayado en la calle. Fue llevado al hospital y murió el 11 de noviembre, en una gran paz, a la edad de cuarenta y tres años.

Kierkegaard no es un filósofo. Se define a sí mismo como un «autor religioso». Esto no significa que sea un teólogo, ni un apologista, ni siquiera un predicador. Su única finalidad es orientar al lector hacia la fe o, dicho de otra manera, despertar su atención hacia el cristianismo. Pero su obra contiene un cierto número de puntos de vista filosóficos que le convierten en el padre del movimiento existencialista.

1. La crítica del hegelianismo.

Si se intenta poner un poco de orden en la maraña del pensamiento de Kierkegaard, el primer tema que hay que estudiar es la crítica que hace del sistema de Hegel, pues su oposición se define por oposición a Hegel. «La desgracia de nuestra época es el haber aprendido demasiadas cosas, y así haberse olvidado de existir.» Pero si la lucha se centra sobre el sistema y el saber absoluto, sin embargo, alcanza, como rechazo, toda especulación abstracta e incluso todo uso de la razón en materia religiosa.

Kierkegaard conoció a fondo a Hegel durante sus estudios uni-

versitarios. Se dejó incluso seducir por el juego de la dialéctica. Pero a partir de 1841 empieza a liberarse ella, y en el *Postscriptum* su crítica alcanza la máxima acuidad.

Consideremos, en primer lugar, el sistema. La tesis de Kierkegaard es la siguiente: «Puede haber un sistema lógico, no puede haber un sistema de la existencia.» Esto se ve fácilmente si se examina el comienzo, la construcción y el final del sistema.

El sistema comienza con lo inmediato, dice Hegel. Bien, pero ¿comienza *inmediatamente* con él? No, puesto que lo inmediato se alcanza *por reflexión*. Entonces se plantea el problema: «¿Cómo es que detengo la reflexión para alcanzar este comienzo?» La reflexión, abandonada a sí misma, continuaría indefinidamente. «En efecto, la reflexión posee la notable propiedad de ser infinita, lo que significa que no puede detenerse por sí misma.» Si, pues, se detiene ante lo inmediato, no es en virtud de su lógica interna, sino en virtud de una *decisión* tomada libremente por el filósofo. «Solamente cuando la reflexión se detiene puede empezarse, y la reflexión no puede detenerse sino por algo distinto, y este algo es absolutamente distinto de lo lógico, puesto que es una decisión.»

Pasemos ahora al otro extremo del sistema. Debe incluir toda verdad, por lo tanto debe ser acabado, de otro modo no se sostendría ninguna de sus partes. «Un sistema y un todo cerrado son una sola y misma cosa; por lo tanto, mientras el sistema no está acabado, no hay sistema»; «un fragmento de sistema es un sinsentido». Y, prosigue Kierkegaard, «cada vez que he estado a punto de caer de rodillas ante el sistema para adorarle, he preguntado a algún iniciado: Respóndeme con franqueza, ¿está completamente terminado? Y siempre he recibido la misma respuesta: No, con franqueza, no está completamente acabado. Y así todo se dejaba para más tarde, el sistema y la genuflexión». Lo que se nos ofrece no es, pues, un sistema, sino el esfuerzo de un hombre hacia el sistema. Sin embargo, ya basta esto para la gloria de Hegel: «Estaba reservado a los admiradores de Hegel hacer de él un viejo chocho. Un adversario sabrá respetarle siempre por haber querido algo grande sin haberlo conseguido.»

Consideremos, pues, el esfuerzo hacia el sistema. Su resorte es la «mediación» por la que Hegel pretende «anular» el principio

de contradicción e introducir *el* movimiento en la lógica. Ante esto, Kierkegaard señala que, para el pensamiento puro, cuyo objeto es el ser puro y que lo concibe todo desde el punto de vista de la eternidad, no existe una alternativa, *aut*...*aut*..., tal que obligue a escoger un término con exclusión del otro. Pero para un hombre, real que *deviene*, a quien la eternidad se le presenta como un futuro, hay alternativas *absolutas* que no pueden ser eliminadas: se hará esto *o* aquello, pero no las dos cosas a la vez. Desde este punto de vista, la misma palabra *aufheben*, con su doble sentido de *tollere* y *conservare*, parece altamente sospechosa. «No sé si para una palabra es una buena cualidad el que pueda significar lo contrario de su sentido, pero lo cierto es que quien quiera expresarse con precisión evitará cuidadosamente el empleo de un término tal en momentos decisivos. En el habla popular hay una expresión con la que se indica lo imposible: tener la boca llena de harina y soplar al mismo tiempo. Es esto, aproximadamente, lo que pretende hacer la especulación cuando emplea una palabra que designa precisamente su propio contrario.»

Por la misma razón es del todo imposible introducir el movimiento en la lógica. La lógica es intemporal, es eleática, encadena los conceptos *sub specie aeterni*. Es, pues, incapaz de comprender el movimiento. «¿No es extraordinario poner el movimiento como base en una esfera en la que es impensable, o dejar que el movimiento explique la lógica, cuando la lógica no puede explicar el movimiento»? «El sistema lógico no debe ser una mixtificación en la que el contenido de la existencia se introduzca subrepticiamente, en la que el pensamiento lógico reencuentre asombrado los ocultos designios del profesor.»

Un sistema de la existencia es, pues, imposible. El argumento precedente puede resumirse en una palabra: «la existencia es lo que separa». Separa unas cosas de otras y hace que sus individualidades sean incomunicables. Separa a las cosas del pensamiento y las pone en sí, fuera de la inmanencia. Con lo que se ve que ningún procedimiento dialéctico puede sintetizar existentes.

A lo que se añade la observación de simple sentido común de que el filósofo que construye un sistema no es él mismo una de las ideas de su sistema. Es un hombre particular existente. Pero,

con el pretexto de ser objetivo, se desinteresa de su existencia y llega a comprenderlo todo excepto a sí mismo. Con una comparación podríamos decir que no habita en el palacio que edifica. «Tal pensador construye un inmenso edificio, un sistema universal que comprende toda la existencia y la historia del mundo, etc., pero al considerar su vida privada se descubre con asombro la enorme ridiculez de que *no habita en este vasto palacio, sino* que vive en una granja de al lado, en una perrera o, a lo sumo, en la portería.»

A través de Hegel, alcanza Kierkegaard toda especulación abstracta. Su crítica es sencilla, y se reduce a afirmar que la abstracción deja a un lado a la existencia y que, por lo tanto, no puede ni pensarla, ni explicarla, ni demostrarla.

En primer lugar, como había dicho ya Aristóteles, el existente es siempre un individuo y el individuo no es conceptualizable. «La existencia corresponde al individuo que, según enseña Aristóteles, está fuera de la esfera del concepto»; «un hombre individual no posee existencia conceptual»; «lo individual no puede ser pensado, sólo puede serlo lo general». Además, el pensamiento solamente concibe esencias, y las esencias no existen, únicamente son *posibles*. Por lo tanto, el pensamiento sólo puede concebir la realidad bajo la forma de la posibilidad, lo que equivale a afirmar que la suprime. «La realidad no se deja expresar con el lenguaje de la abstracción, porque el plano en que ésta se halla no es el de la realidad, sino el de la posibilidad. La abstracción sólo puede adueñarse de la realidad aboliéndola: abolirla significa precisamente trasponerla en posibilidad.»

De aquí se sigue que el pensamiento no puede en manera alguna expresar la existencia. Las preguntas que se hace y las respuestas que les da no conciernen a la existencia sino sólo a la posibilidad. «En su sublime vuelo planeado sin relación alguna con un ser existente, lo explica todo dentro de sí misma, lo que hace imposible la explicación de aquello cuya explicación se pide.»

En fin, el pensamiento no puede demostrar la existencia. El caso más favorable es evidentemente el *cogito* cartesiano. Pero éste es, o tautológico, o contradictorio. Es tautológico si por *yo* se entiende un hombre particular existente, pues se reduce en este caso a lo siguiente: «yo *soy* pensante, *ergo* yo *soy*; pero si soy pensante no es

nada extraordinario que yo sea, pues, ya se ha dicho». Por otra parte, el *cogito* es contradictorio si el *yo* significa el *yo* puro que no es nadie en particular. Pues entonces este *yo* no puede tener otra existencia que la conceptual, y es una contradicción pasar del pensamiento a la existencia real, ya que el pensamiento suprime la existencia trasponiéndola en posibilidad. «Que un pensador abstracto demuestre su existencia por medio de un pensamiento, es una extraña contradicción, puesto que en la medida en que piensa abstractamente, hace abstracción precisamente del hecho de que existe.»

Consideremos finalmente la relación de la filosofía con el cristianismo. La tesis de Kierkegaard es que el cristianismo no es una «doctrina», sino un «mensaje existencial», y, por consiguiente, su verdad no es «objetiva», no puede ser demostrado ni comprendido, y es para la razón «la paradoja absoluta».

Cuando Kierkegaard afirma que el cristianismo no es una doctrina, no pretende negarle todo contenido doctrinal. En una nota del *Postscriptum* hallamos las aclaraciones necesarias. El cristianismo no es «una doctrina filosófica que tenga que ser comprendida especulativamente», pues Cristo no fue un profesor, los apóstoles no formaron una sociedad de sabios, y el cristianismo no se presenta «como un pequeño sistema, naturalmente menos bueno que el de Hegel.» El cristianismo es «una doctrina que quiere ser realizada en la existencia». Por consiguiente, considerarla de una manera puramente especulativa es no comprenderla en absoluto. «Pretender hacer especulaciones sobre ella es un malentendido, y si, finalmente, se pretende haberla comprendido especulativamente, el malentendido llega entonces a su máximo.»

Para Kierkegaard, es vano querer justificar el cristianismo ante la razón. En primer lugar, porque la empresa proviene de una falta de fe: el que cree no necesita pruebas. «En la cristiandad, el primer inventor de una defensa del cristianismo es, en realidad, un nuevo Judas. También él traiciona con un beso, pero es el beso de la estupidez. Declaro incrédulo a quien defienda el cristianismo.» Y en segundo lugar, porque si se llegara a demostrar la verdad del cristianismo se dejaría de creer en él. «Ahora debe creer en él, pues. Pero fijaos, ahora precisamente, ya no puede creer en él.»

Es más ridículo aún pretender que se ha comprendido el cristianismo. «Si alguien se imagina que lo comprende, puede estar seguro de que se equivoca.» Sin embargo, esto es lo que hace Hegel. Hegel integra al cristianismo en un sistema, y lo «mediatiza», es decir, le reconoce una cierta verdad, pero lo supera inmediatamente como un momento provisional del desarrollo del Espíritu. Ahora bien, Kierkegaard considera absurda semejante mediación del cristianismo, pues suprime lo que debía comprender. «Se han dicho muchas cosas raras, lastimosas e irritantes acerca del cristianismo, pero la cosa más tonta que se ha llegado a decir es que es verdadero hasta cierto punto.» «Parece que la especulación moderna ha casi realizado el *tour de force* de llegar tan lejos en la comprensión del cristianismo, que poco le falta para volver al pragmatismo.»

2. *El pensamiento subjetivo.*

Enseñar de nuevo a los hombres que lo han olvidado qué es ser hombre o *existir* (humanamente), a fin de llevarles a *hacerse cristianos*, tal es la intención de Kierkegaard. El siguiente texto aclara esta idea mejor que ningún otro: «Mi idea principal era que en nuestra época el desarrollo del saber ha hecho olvidar la *existencia* y la *interioridad*, y que es por aquí por donde debe explicarse el equívoco entre la especulación y el cristianismo. Pensaba, pues, retroceder lo más lejos posible. Si se había olvidado lo que significa la existencia religiosa, se había olvidado también lo que significa la existencia humana; esto era, pues, lo que había que reencontrar.»

A esta reflexión del hombre sobre su propia existencia Kierkegaard la llama «el pensamiento subjetivo». El pensador objetivo es un contemplador de abstracciones, está en un estado permanente de distracción ante su propia existencia. El pensador subjetivo es exactamente lo contrario. Intentemos explicar su modo de pensar y sus principales categorías.

Ante todo, el pensador subjetivo *piensa*. Sostener que no piensa con el pretexto de que no piensa ni abstracta ni objetivamente, es un sofisma, es presuponer que sólo hay un modo de pensamiento. Sin embargo, la existencia humana incluye el pensamiento. «Pensar

y existir han sido puestos juntos en la existencia, ya que un hombre que existe es un hombre que piensa.»

Su pensamiento es *concreto*. «Si la tarea del pensar abstracto es comprender abstractamente lo concreto, la tarea del pensador subjetivo, por el contrario, es la de comprender concretamente lo abstracto. El pensar abstracto aparta su mirada de los hombres concretos y se fija en el hombre en sí; la abstracción "ser un hombre", el pensador subjetivo la comprende concretamente: ser este hombre particular existente.» También podría decirse que el pensamiento abstracto, «es el pensamiento en el cual no hay sujeto pensante»; el pensamiento concreto, «es el pensamiento en el cual hay un sujeto pensante y algo (en el sentido de una cosa única) que es pensado». Puede afirmarse también que «la tarea del pensador subjetivo consiste en *comprenderse a sí mismo* en la existencia», o que «su deber consiste en transformarse en un instrumento que exprese lo humano en la existencia».

El pensador subjetivo es *apasionado*. Mientras el pensamiento abstracto es desinteresado para ser objetivo, el pensamiento subjetivo se caracteriza por «el interés infinito que el que existe tiene por la existencia». «Lo piensa todo con relación a sí mismo, que tiene un interés infinito por la existencia.» Existe, pues, según expresión de Kierkegaard, un «*pathos* existencial» que no puede ser eliminado del pensamiento. «Todos los problemas de la existencia son apasionados, pues la existencia, cuando se tiene conciencia de ella, produce la pasión. Reflexionar sobre los problemas dejando a un lado la pasión, es lo mismo que no reflexionar en absoluto sobre ellos, es olvidar el meollo, es decir, olvidar que uno es un ser existente.»

El pensamiento subjetivo es *dialéctico*. No en el sentido de Hegel, como proceso lógico de mediación, sino en el sentido de que se enfrenta con las contradicciones con que lucha el hombre real, y que mantiene las alternativas *aut...aut...*, de tal manera que se ve claramente la necesidad de escoger. «La existencia es una enorme contradicción de la que el pensador subjetivo no debe hacer abstracción, sino que, por el contrario, debe permanecer en ella.» «El pensador subjetivo es un dialéctico en lo que concierne a la existencia: su pensamiento se apasiona por mantener la disyunción cualitativa.»

Queda, finalmente, la cuestión de la *verdad*. Es indudable que existe una verdad objetiva, como la de las matemáticas, pero existe también una verdad subjetiva. La tesis de Kierkegaard, que aparece constantemente en el *Postscriptum*, es que «la subjetividad es la verdad». ¿Se trata de una concepción «subjetivista» de la verdad, como la de Protágoras? En modo alguno. Lo que quiere decir Kierkegaard es que la verdad objetiva carece de interés para el hombre existente si no intenta apropiársela, si no intenta «vivir dentro». Lo esencial para el hombre no es conocer especulativamente la verdad, sino estar *en la verdad*. «Para la reflexión objetiva, la verdad es algo objetivo, y se trata de hacer abstracción del sujeto; para la reflexión subjetiva, la verdad es la apropiación, la interioridad, la subjetividad y se trata de profundizar en la subjetividad.» Esto aparece con particular claridad en el caso de Dios. La reflexión objetiva no puede alcanzarle, «pues siendo Dios sujeto, sólo existe interiormente para la subjetividad». Por el contrario, la reflexión subjetiva se ocupa de la relación del individuo con Dios, y en ella el *cómo* interesa más que el *qué*. Esto significa que la manera según la cual el individuo se relaciona con Dios puede muy bien situarle en la verdad, incluso cuando no se da un conocimiento verdadero de Dios. Por lo tanto, así como el meollo de la existencia es la pasión, el meollo del pensamiento subjetivo es la fe, que es objetivamente incierta pero que se mantiene apasionadamente: «la apropiación firme por la interioridad más apasionada de la incertidumbre objetiva, he ahí la verdad, la mayor verdad que existe para un sujeto existente». Sócrates fue el único pensador subjetivo de la antigüedad; pero su pasión por la existencia no es más que una analogía lejana de la fe cristiana.

Siendo tal el pensamiento subjetivo, ¿cuáles serán sus categorías? Es evidente que este término no tiene el mismo sentido para Kierkegaard que para Aristóteles o Kant. Las categorías kierkegaardianas no son los géneros supremos del ser, ni son unos conceptos puros del entendimiento. Son los caracteres de la existencia humana. Por lo tanto, son tan concretos como ésta.

La primera categoría es la del *individuo*, o bien, como a veces se traduce, la del *único*. Podría presentarse toda la obra de Kierkegaard como una protesta del individuo contra la abstracción que

lo anula, y contra la «masa», o la muchedumbre, que le aplasta. «Cada siglo tiene su inmoralidad particular. La del nuestro no consiste quizás en el placer, en el gozo, en la sensualidad, sino en un desprecio del hombre particular.» La razón de esta protesta es de orden metafísico: a saber, que sólo existen los individuos y que el individuo es incomunicable. Ya hemos hablado suficientemente de la abstracción, pero subrayemos aquí que Kierkegaard siente el mismo horror por la «masa». Por cobardía ante la existencia quieren los hombres de hoy fundirse en la masa. Incapaces de ser «alguien» por sí mismos, confían, sin embargo, en ser «algo» por su número.

La categoría del individuo implica las de la *soledad* y del *secreto*. «Cada hombre particular está solo», ya que es único, distinto de cualquier otro; y es secreto por la misma razón, ya que el lenguaje es necesariamente «general». Este hecho explica la forma literaria empleada por Kierkegaard, y su amor por los seudónimos. El saber puede enseñarse porque es impersonal. El pensamiento subjetivo sólo puede comunicarse de una manera indirecta, bajo la forma de un «mensaje existencial». Cuando un existente se dirige a otro existente lo único que puede hacer es invitarle a entrar en el mismo movimiento de reflexión, ayudarle a prestar más atención a su propia existencia. Es lo que hizo Sócrates, en el plano filosófico, por medio de la mayéutica. Es lo que hacen, en el plano religioso, los mártires.

Desde otro punto de vista hallamos las categorías del *devenir*, del *instante* y de la *elección*. Porque existir es devenir, «el devenir es la existencia misma del pensador». El hombre no es, de buenas a primeras, subjetivo o interior, así como tampoco nace cristiano, tiene que devenir una cosa y otra, y éste es el único problema real que se le plantea. Pero, evidentemente, el instante presente tiene sobre los otros momentos del tiempo el privilegio de existir, es «la profundidad abierta entre el antes y el después», el punto de contacto entre el tiempo y la eternidad, el escenario sobre el que el hombre representa su vida. Pero es necesario que la represente, es decir, que ponga un acto libre. Este acto es siempre una elección, puesto que en la existencia nos hallamos siempre con alternativas de las que no podemos prescindir. Y considerándolo bien, cada vez que escogemos algo nos escogemos a nosotros mismos. Por ejemplo,

si escojo obrar mal, me escojo culpable. «Escogerse a sí mismo» es, pues, la definición misma de la libertad. Y su primer momento consiste en salir de la indiferencia para escoger escogerse. Este acto es el más importante, «pues la grandeza del hombre no consiste en esto o lo otro, sino en ser uno mismo, y todo hombre lo puede cuando quiere».

Vamos a considerar, finalmente, algunas categorías religiosas. Son las principales, hasta el punto de que las demás sólo tienen sentido con relación a ellas: «es la relación con Dios la que hace del hombre un hombre», «carecer de Dios es carecer de yo». Por lo demás, es evidente que la categoría del individuo tiene una relación estrecha con el cristianismo, ya que Cristo no quiso conducir una masa, sino convertir los corazones.

Es obvio afirmar que la primera categoría religiosa es estar *delante de Dios*. Kierkegaard dice a veces que consiste en tener la idea de Dios. Esto, evidentemente, debe entenderse referido, no a una especulación abstracta que tenga a Dios por objeto, sino a una actitud global del alma hacia Dios como sujeto. Quizás sería mejor decir que la primera categoría es tener conciencia de estar en presencia de Dios. En todo caso se trata de la máxima interioridad, pues el yo que se constituye así no es ya un yo humano, sino el «yo teológico», que toma un acento, o incluso podemos decir una realidad, infinitos, por el hecho de tener a Dios por «medida»: «la medida del yo siempre es lo que tiene ante sí».

Pero la categoría del estar delante de Dios es inseparable de la del *pecado*, que es también decisiva para la existencia religiosa. Pues el hombre entra en relación con Dios al reconocerse pecador; cualquier otra actitud sería falsa, puesto que el hombre nace pecador. Y el pecado, lejos de unir a los hombres convirtiéndoles en una especie de masa pecadora, es, por el contrario, un principio de dispersión o de individualización. Pues el pecado es la cosa más personal, es la «más fuerte autoafirmación de la existencia». De tal manera que, en la conciencia de pecado, el individuo se hace consciente a la vez de su individualidad y de su relación con Dios.

Y, finalmente, hay las categorías de la *desesperación* y de la *angustia*, que resumen, en cierto modo, todas las demás. La desesperación es el sentimiento del fracaso, y forma parte de la condición hu-

mana, en una forma u otra, porque el hombre es un ser finito. Según la manera de ser acogida puede convertirse en el camino de la salvación o de la perdición. La angustia está vinculada a la libertad. Es un vértigo de la conciencia ante sus posibilidades, y alcanza su mayor intensidad en la tentación, en la que a la vez se desea y teme el mismo acto. Como lo posible no existe, puede afirmarse que la angustia tiene por objeto la *nada*.

3. *Las esferas de existencia.*

«Hay tres esferas de existencia: la estética, la ética y la religiosa. A estas tres esferas corresponden dos zonas límites: la ironía es el límite entre la estética y la ética, el humor es el límite entre la ética y lo religioso.» Ésta es, perfectamente resumida, la doctrina que constituye el centro del pensamiento de Kierkegaard y que se halla desarrollada en los *Estadios del camino de la vida*. Esta doctrina está enraizada en su propia experiencia, puesto que en su juventud llevó una vida disipada, después intentó al menos avanzar por el camino común del matrimonio en el que la vida es un tejido de deberes, y finalmente se entregó por completo a la tarea de convertirse en un cristiano. Pero aunque se pueda hablar indistintamente de *estadios* o *esferas*, sin embargo, hay un matiz que no puede olvidarse. Kierkegaard no pretende afirmar que todo hombre sigue la misma evolución que él, y aún menos que todo hombre recorre necesariamente los tres estadios por el solo hecho de envejecer. Por el contrario, su tesis es que los estadios son como planos que no se cortan, o como esferas exteriores las unas a las otras.

De este modo, la doctrina kierkegaardiana de las tres esferas se aproxima a la doctrina de Pascal de los tres órdenes. La diferencia es que las esferas son puramente «morales» o subjetivas, son diversos modos de vida que se diferencian por su fin, mientras que los órdenes tienen un fundamento metafísico porque sus diferencias provienen de la estructura del ser humano. De aquí se sigue que las esferas se excluyen estrictamente: no se puede tender a la vez hacia diversos fines últimos; en cambio, los órdenes pueden compaginarse: un hombre puede vivir simultáneamente en tres planos.

La esfera estética es una vida disipada, enteramente consagrada al placer. El esteta es lo que llamaríamos un *dilettante*. No quiere comprometerse en ninguna tarea, e incluso se abstiene de hacer una elección cualquiera. Es, pues, soltero. Vive en el presente, pero en un presente sin profundidad, es decir, sin relación con la eternidad. Nada le impide elevarse por encima de los placeres groseros de la carne, pero si lo hace será para cultivar los placeres más refinados del arte. Incluso es capaz de representarse las otras esferas, pero si lo hace será para gozar en esta representación, no para vivir de la manera que concibe. De una manera más amplia aún, toda especulación abstracta y objetiva pertenece a la esfera estética, ya que el «especulador» no lleva a cabo la «reduplicación», el pensador no intenta apropiarse y vivir la verdad que contempla. En una palabra, el esteta no *existe*, solamente es posible, puesto que no se ha escogido.

La esfera ética es una vida seria. La primera preocupación del hombre ético es el cumplimiento del deber. Normalmente se trata de un hombre casado, que tiene un oficio, es honrado y justo, fiel a sus compromisos. Obra y en su conducta halla su recompensa: la alegría de la buena conciencia. *Existe* de una manera auténtica, pues se ha escogido cumpliendo *su* deber. El deber, en efecto, no es para él una regla externa, sino que se lo ha apropiado. Así pues, en cierto sentido se ha establecido «en lo general», sigue el camino común y es transparente. Pero al mismo tiempo se afirma como individuo, de tal manera que realiza en su persona «la síntesis de lo general y lo particular», y esto constituye uno de los mayores éxitos de la vida. «Cuando el hombre ético ha cumplido su tarea, ha llegado a ser el hombre único, es decir, no hay nadie como él, y al mismo tiempo se ha convertido en el hombre general. Ser el hombre único no es en sí un estado tan distinguido como pudiera parecer, pues, todo hombre posee esto en común con toda producción de la naturaleza; pero ser el hombre único de tal manera que al mismo tiempo se sea el general, tal es el verdadero arte de la vida.»

La esfera religiosa es aquella en la que el hombre *existe* en más alto grado. Se funda en la fe y se caracteriza por el sufrimiento. La fe no es un conocimiento, sino un movimiento apasionado de la voluntad que se dirige a la eterna beatitud por la que el hombre

siente un interés infinito. Esta pasión vence toda incertidumbre objetiva y se fija en la paradoja o en el absurdo. Porque la revelación no sólo está por encima de la razón, sino que está *contra*. Que Dios, eterno e infinito, haya nacido en el tiempo como un individuo (humano), es la paradoja absoluta: imposible demostrarlo, imposible comprenderlo, solamente se puede creer. «Perder la razón para ganar a Dios, en esto consiste el acto de creer»; «renunciar al propio entendimiento y mantener el alma fija en el absurdo», esto es la fe. El sufrimiento es esencial a la vida cristiana. Ya la fe es un martirio, una «crucifixión de la inteligencia». A esto se añade la conciencia de pecado y el esfuerzo *jamás terminado para ser* cristiano: renunciar a todo fin relativo, y correr un riesgo total para alcanzar lo absoluto. Pero el cristiano, solo y pecador, manteniendo esta actitud ante Dios profundiza su individualidad. «Atreverse completamente a ser uno mismo, atreverse a realizar un individuo, no uno cualquiera, sino éste concretamente, aislado ante Dios, solo en la inmensidad de su esfuerzo y de su responsabilidad, en esto consiste el heroísmo cristiano.»

¿Cuáles son las relaciones de estas tres esferas de la existencia? Evidentemente carecen de una medida común, una distancia infinita las separa. Como no se trata de especulación sino de existencia, no hay conciliación ni síntesis posible. A la «mediación» lógica de Hegel, Kierkegaard opone el «salto» existencial. Es una buena metáfora. No hay ningún puente que permita el paso de una esfera a otra, hay que saltar por encima de un abismo. Esto se hace en un instante por medio de un acto de libertad. Pues un hombre siempre es capaz de convertirse, de romper con su pasado y de emprender una existencia enteramente nueva. Pero nadie puede hacerlo en su lugar y ninguna lógica puede obligarle a ello; nada puede disminuir su riesgo y su responsabilidad.

Sin embargo, aunque no haya ninguna mediación entre las esferas, hay una especie de preparación del salto, a la que se puede llamar *dialéctica*, con la condición de comprender que no se trata de una dialéctica lógica sino existencial. Por otra parte, no es positiva, sino puramente negativa: su función consiste solamente en poner en claro la insuficiencia, la inconsistencia de las esferas inferiores. Se desarrolla, pues, toda ella en la esfera inferior, pero procede de la

esfera superior a la que introduce de incógnito. En la esfera estética, esta dialéctica es la *ironía*, en la esfera ética, el *humor*.

La ironía es la presencia de incógnito de la existencia moral en la existencia disipada. Consiste en hacer ver clara al esteta su condición. Primeramente dirige su atención hacia el hecho de que el placer no le da la felicidad, sino el tedio. Y con más profundidad le muestra que está destinado a la desesperación. Pues su peor enemigo es la huida del tiempo. Vive en el presente, olvidando la relación de éste con la eternidad. Intenta retener el instante que pasa haciendo revivir su pasado. Pero la «repetición» le es imposible porque no posee ningún punto fijo. Su existencia es, pues, un perpetuo desvanecerse. Al colocar al esteta ante su desesperación latente, la ironía ha terminado su tarea. El esteta permanece libre. Si no *elige* la falta de esperanza, encaminándose así hacia una superación de la desesperación estética, se fija en su esfera, se pierde y nada se puede hacer en su favor.

Paralelamente, el humor es el incógnito de la existencia religiosa en la existencia moral. Su tarea es inquietar al hombre serio y turbar su buena conciencia. Para conseguirlo le muestra que el hombre se encuentra a veces en una situación excepcional en la que la ética queda «en suspenso», es decir, en la que el deber no sólo no está señalado, sino que ni siquiera existe en ella una solución razonable, y en la que el bien parece estar contra el deber y la razón. Si el hombre serio se niega a dar el salto al absurdo, se encierra definitivamente en su esfera y se pierde, al igual que el esteta, ya que desde el punto de vista religioso, todo lo que no proviene de la fe es pecado. Pero, evidentemente, «para quien haya abrazado la ética con una pasión infinita no puede haber terror comparable al de un combate en el que la ética se convierte en tentación».

Por esto Abraham es el «paladín de la fe». Kierkegaard meditó sobre su figura en *Temor* y *Temblor*. Abraham está dispuesto a inmolar a su hijo Isaac por orden de Dios. La ética no le proporciona una justificación de su decisión, sino que, al contrario, la condena por completo. Escoge, pues, el absurdo y por esto es el padre de los creyentes.

Conclusión.

El protestantismo ha dejado una huella profunda en el pensamiento de Kierkegaard. Cierto que no admitió sin reservas la teología de Lutero, e incluso acabó separándose de su Iglesia, hecho que ha conducido a algunos historiadores a sostener que se orientaba hacia la Iglesia católica. Es posible, pero esto no impide que la mayor parte de sus ideas solamente sean inteligibles en un clima luterano: su concepción de la fe, del pecado, de la angustia, de la subjetividad, de la soledad. Si tuviéramos, pues, que definirle en dos palabras le llamaríamos un Pascal protestante.

Desde el punto de vista filosófico su aportación esencial es la crítica del sistema hegeliano. Nos parece definitiva, y por este medio Kierkegaard saca a plena luz el carácter irreductible de la existencia. Pero, arrastrado por su empuje, sobrepasa la verdad. Pues la razón hegeliana no tiene mucho en común con la razón natural, y es un error creer que se alcanza la segunda cuando se parte en dos la primera. Existencialismo y racionalismo son contrarios. Como tales pertenecen al mismo género. Según nuestro modo de ver, la verdad está en otra parte.

CAPÍTULO SEGUNDO

LA FILOSOFÍA DE LA VIDA EN ALEMANIA

Hay un estrecho parentesco entre Schopenhauer y Nietzsche. Sus doctrinas se oponen diametralmente, ya que el uno predica la renuncia total de la voluntad de vivir, y el otro la voluntad de poder sin límite y sin freno. Pero esta misma oposición indica una idéntica perspectiva. En efecto, su filosofía es una reflexión sobre el hombre, o con mayor precisión, sobre el sentido de la existencia humana. No tendríamos inconveniente en llamarla una filosofía de la existencia si esta expresión no designase actualmente otra corriente de pensamiento. Pero sí podemos al menos considerar a Schopenhauer y Nietzsche como precursores del existencialismo contemporáneo.

I. SCHOPENHAUER

Bibliografía. Todas las obras de SCHOPENHAUER han sido traducidas al francés [y al español]: *La Quadruple racine*, trad. Gibelin, Vrin, *Le Monde*, trad. Burdeau, 3 vols., P.U.F.; [*La cuádruple raíz del principio de razón suficiente*, trad. esp., 1911]. Para un estudio inicial los *Morceaux choisis*, de Dez, P.U.F. son cómodos. Como estudios generales sobre Schopenhauer sólo hay los de RIBOT, *La Philosophie de Schopenhauer* (1874), y RUYSSEN, *Schopenhauer* (1911). [G. SIMMEL, *Schopenhauer y Nietzsche*, trad. esp. 1935.]

Biografía. Arturo Schopenhauer nació en Dantzig en 1788. Su padre, que era comerciante, esperaba que le sucediera en el negocio y para prepararle a ello le hizo viajar, especialmente por Francia e Inglaterra.

A la muerte de su padre en 1805, Schopenhauer decide abandonar el comercio. Empieza sus estudios clásicos en el instituto de Gotha, y después entra en la universidad de Gotinga, en donde Schultze le da a conocer la filosofía de Kant, y el orientalista Maier los libros sagrados de la India: éstas son las dos fuentes principales de su pensamiento. En 1814 se doctora en filosofía en Jena con una tesis titulada *De la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*, que contiene los fundamentos de su filosofía y a la que hizo siempre referencia a lo largo de toda su obra.

Desde 1814 a 1818 trabaja en su gran obra *El mundo como voluntad y representación*, que fue publicada en 1819 pero que pasó completamente desapercibida. Dos veces, en 1820 y en 1826, intenta enseñar como «privatdocent» en la universidad de Berlín, pero con tan poco éxito, comparado con Hegel, que al cabo de un semestre abandona sus clases. Desde este momento no tendrá más que desprecio y sarcasmo para «los filósofos universitarios».

En 1831 abandona Berlín huyendo de la epidemia de cólera a la que sucumbió Hegel, y se establece en Francfort, donde lleva una vida de soltero acomodado, muy alejada del ascetismo que predicaba en sus libros. Entre otras obras, reedita *El Mundo* en 1844 y en 1859, aumentándola cada vez con *Suplementos*. Muere en 1860.

Schopenhauer se negó rotundamente a construir un sistema de conceptos lógicamente encadenados, como hacían sus rivales, los filósofos universitarios. Es, afirma él mismo, «el hombre de un solo pensamiento». Su metafísica es en cierto modo un *desciframiento* de la experiencia, y su único pensamiento es la clave del enigma que ofrece el universo, lo que constituye la mejor prueba de su verdad. Pero es evidente que el desarrollo de una idea, si ésta es fecunda, requiere varios volúmenes y adopta necesariamente la forma de un sistema riguroso.

1. El mundo como representación.

Schopenhauer parte de Kant. «Se está empezando a ver que la verdadera filosofía está en el mismo punto en que Kant la dejó. Por lo menos, afirmo que entre él y yo no ha habido el menor progreso. Por esto enlazo directamente con él.» Mientras que los otros discípulos de Kant creyeron purificar y perfeccionar el kantismo eliminando la cosa en sí, la distinción kantiana del fenómeno y la cosa en sí es justamente lo que Schopenhauer conserva.

El primer libro del *Mundo* está consagrado al fenómeno. Kant había mostrado de una manera definitiva que el mundo, tal como lo

conocemos, se reduce a un conjunto de fenómenos o de representaciones.

Schopenhauer empieza sentando como una verdad absolutamente evidente el principio de inmanencia: «Todo lo que existe, existe para el pensamiento; el universo entero es objeto sólo por referencia a un sujeto, sólo es percepción para un espíritu perceptor.» Objeto y sujeto son correlativos en el conocimiento; son, pues, inseparables; empiezan y dejan de existir a la vez: cada uno sólo es real e inteligible por el otro. El fenómeno implica los dos términos, y el error de los filósofos ha sido partir ya sea del objeto ya sea del sujeto, para intentar luego explicar el uno por el otro: y ésto es una empresa imposible.

El primer paso de la filosofía es, pues, afirmar un fenomenismo radical: «el mundo es mi representación». El segundo es explicarse cómo las representaciones constituyen un mundo real. En este punto Schopenhauer profundiza y a la vez simplifica el kantismo. Reduce toda la maquinaria de las formas *a priori*, de los conceptos puros, etc., a una sola ley: el principio de razón suficiente.

En efecto, el entendimiento constituye objetos reales enlazando las representaciones por medio de relaciones universales y necesarias Este enlace se hace de cuatro maneras: según la ley de causalidad, si se trata de fenómenos sucesivos; según las leyes lógicas, si se trata de conceptos abstractos; según el espacio y el tiempo, si se trata de intuiciones; según la ley de motivación, si se trata de actos voluntarios. Pero siempre es el principio de razón suficiente el que actúa en estas cuatro formas: es la única ley del entendimiento y, por consiguiente, la única ley de los objetos conocidos y cognoscibles.

De aquí derivan dos consecuencias notables. La primera, que la materia es el correlato objetivo del entendimiento, «el reflejo de nuestro entendimiento, la imagen proyectada fuera de nosotros de su única función». Esta significa que la materia es pura causalidad abstracta, que no puede ser percibida, sino solamente concebida y que el ser de los cuerpos particulares se confunde con su acción.

La segunda consecuencia es que el sujeto del conocimiento es incognoscible. «El sujeto de la representación no puede convertirse jamás en representación, puesto que, como correlato necesario de todas las representaciones, es condición de éstas». Decir «yo», o «yo

soy sujeto», es sencillamente decir «conozco», o «para mí hay objetos». Y las distintas facultades, como la sensibilidad y el entendimiento, no son más que clases generales de representaciones. Del mismo modo que con un objeto en general queda puesto el sujeto de una manera indeterminada, así con un objeto determinado, el sujeto se halla puesto como cognoscente de una manera determinada.

2. *El mundo como voluntad.*

El desarrollo del conocimiento objetivo, por intenso que sea, nunca permite trascender la esfera de los fenómenos. Sin embargo, hay en el hombre una necesidad metafísica que le lleva a asombrarse ante el mundo y a considerarlo como un enigma que hay que descifrar. ¿Puede satisfacerse esta necesidad?

Sí, opina Schopenhauer, y desde este momento se separa de Kant. Rechaza la conclusión negativa de la crítica porque estima que la conciencia del hombre le permite tener un atisbo del ser en sí. «Nosotros mismos somos la cosa en sí, de tal manera que aunque no podamos penetrar desde fuera hasta el ser íntimo de las cosas, sin embargo, nos queda abierto un acceso desde dentro.»

Por su cuerpo, el hombre es un objeto como los demás, un fenómeno sometido al principio de razón suficiente. Pero está dotado de conciencia, tiene un conocimiento inmediato de sí mismo, y percibe el fondo de su ser como voluntad. El cuerpo y la voluntad son, pues, como dos aspectos de una misma realidad, «el cuerpo es el conocimiento *a posteriori* de la voluntad, la voluntad, el conocimiento *a priori* del cuerpo». O en otros términos, el cuerpo es el fenómeno de la voluntad que es la cosa en sí. Así pues, la experiencia interna de nuestra propia voluntad es la clave del enigma del mundo y el fundamento de la metafísica, ya que nos revela a la cosa en sí. Tal es el pensamiento único de Schopenhauer. Intentemos comprenderlo.

En primer lugar, ¿qué entiendo por voluntad? Hay que dar a esta palabra un sentido muy amplio que comprenda, junto con la voluntad propiamente dicha, cualquier especie de deseo, tendencia, pasión, necesidad, esfuerzo. El instinto de conservación, por ejem-

plo, y el instinto sexual son formas, e incluso las principales formas, de la voluntad humana.

¿Cómo hay que entender además, que la cosa en sí aparezca a la conciencia como voluntad? La cosa en sí es estrictamente incognoscible, por definición; la propia conciencia es incapaz de revelarla tal como es en sí. Pero el conocimiento interno está libre de dos de las formas *a priori* que constituyen el conocimiento externo: la forma del espacio y la de la causalidad. Quedan sólo la forma del tiempo y la de la motivación. Así pues, en la conciencia la cosa en sí «se ha despojado de muchos de sus velos, sin llegar, empero, a presentarse completamente desnuda y sin envoltorio». La voluntad, en definitiva, no es más que el fenómeno de la cosa en sí, pero es su fenómeno más próximo y más preciso. Por consiguiente, «si los demás fenómenos pudieran ser conocidos con la misma inmediatez, habría que considerarlos como lo que la voluntad es en nosotros». «En este sentido enseño que la voluntad es la esencia íntima de toda cosa y la llamo cosa en sí.»

Finalmente ¿qué nos autoriza a hablar de la cosa en sí, o de la voluntad, en singular? ¿Acaso no existe una gran diversidad de seres que tienen voluntades diferentes? La existencia de una multiplicidad de fenómenos es indiscutible; pero la cosa en sí es una, y esto se demuestra *a priori*. En efecto, ¿qué distingue a un individuo de otro, cuál es el «principio de individuación»? Es el espacio y el tiempo, puesto que solamente ellos permiten la división de un todo y la yuxtaposición de sus elementos. Pero el espacio y el tiempo son formas de nuestro entendimiento. De aquí resulta una doble consecuencia: por una parte, sólo podemos representarnos individuos distintos, por otra parte, la cosa en sí es una e idéntica bajo los fenómenos.

Así la pluralidad de los seres, el nacimiento y la muerte de cada uno de ellos, son una ilusión que proviene de nuestro propio entendimiento y depende de nuestro modo de conocer. Esta ilusión fue descubierta por los hindúes hace mucho tiempo: la llaman *maia*. La esencia, o la sustancia, del mundo es indivisible e inmutable, está toda entera en cada una de sus manifestaciones. Pero entre la unidad de la sustancia y la multiplicidad de los individuos, hay una serie de tipos fijos, que corresponden a las diferentes especies

de seres, desde el cuerpo bruto al hombre. Estos prototipos, o arquetipos, que Platón denominaba ideas, son los diferentes grados de objetivación de la voluntad en la representación.

3. *El pesimismo.*

Schopenhauer se jacta de demostrar el pesimismo con razones *a priori*. Para él no es una experiencia sino una tesis metafísica, que la experiencia confirma indefinidamente.

La argumentación es como sigue. El principio de razón suficiente es una ley de nuestro entendimiento, rige los fenómenos, pero carece de valor para la cosa en sí. De ello se sigue que el mundo en sí mismo carece de razón, es *absurdo*, y que especialmente el hombre está destinado al sufrimiento y a la desgracia. Detengámonos en esta idea.

Empecemos por apartar una objeción. La metafísica consiste en interpretar el mundo a la luz de la experiencia interna. Pero ¿no nos muestra ésta que la voluntad está siempre determinada por un motivo? Sí, es la ley de motivación la que rige los actos de la voluntad. Pero el motivo explica solamente el tiempo, el lugar, las circunstancias del acto; no explica la voluntad misma, no explica que se quiera, ya sea en general, ya sea en un caso particular.

Por lo tanto, la voluntad en sí misma debe concebirse como una *tendencia ciega*, como un esfuerzo sin fin ni término, que no puede ser realizado ni satisfecho jamás. Además, ya que la voluntad no está sometida al principio de razón suficiente, no depende de ninguna otra cosa, posee, pues, la *aseidad*, es decir, es libre. Sus manifestaciones son estrictamente necesarias, pero en sí misma es absolutamente libre. Por lo tanto, si se considera un ser particular, habrá que decir que sus operaciones están determinadas, pero que su ser es libre. «Todo ser obra con una necesidad rigurosa, pero al mismo tiempo existe, y es lo que es, en virtud de su libertad.»

Apliquemos estas ideas al hombre, y veremos cómo proyectan una nueva luz sobre su experiencia de la vida.

En el hombre la voluntad alcanza su mayor grado de conciencia: sabe qué quiere y conoce lo que quiere. ¿Y qué quiere? La

vida, la vida individual ante todo, por el instinto de conservación, y con mayor profundidad la vida de la especie, por el instinto de procreación. Es, pues, voluntad de vivir, o *querer-vivir.*

Pero la conciencia que la voluntad de vivir tiene de sí misma en el hombre no le impide ser absurda, pues es anterior a la razón. Uno de los más graves errores de la filosofía ha sido el de creer que el conocimiento, el pensamiento, es el elemento primario y fundamental, la esencia del hombre, y que la voluntad viene después. Lo contrario es lo verdadero: el pensamiento ocupa el segundo lugar, es accidental, está al servicio de la voluntad de vivir que es «el núcleo de nuestro ser». El único efecto de la conciencia es el de acrecentar la miseria: el hombre es el más desgraciado de los animales, y el genio es el más desgraciado de los hombres.

¿Por qué es desgraciado el hombre? Porque el sufrimiento radica en la misma esencia de la vida. Esto, en efecto, es evidente, según los principios sentados. El deseo, el esfuerzo, proviene de una creencia, y es penoso en sí mismo. Si no se satisface, aumenta el sufrimiento. Si se satisface, se cae en el tedio, que es un sufrimiento aún peor. «Ya al considerar la naturaleza en bruto hemos visto que el esfuerzo es su esencia íntima, un esfuerzo continuo, sin finalidad y sin reposo. Pero en el animal y en el hombre aparece esta misma verdad con mayor evidencia. Querer, esforzarse, en esto consiste todo su ser, es como una sed inextingible. Ahora bien, todo querer tiene por principio una necesidad, una carencia, y por lo tanto, un dolor; por naturaleza, necesariamente, deben convertirse en presa del dolor. Pero, si la voluntad llega a carecer de objeto, si una rápida satisfacción llega a colmar sus deseos, caen en un vacío espantoso, en el tedio. Así pues, la vida oscila como un péndulo entre el sufrimiento y el tedio. Éstos son, en resumen, los dos elementos que la constituyen.»

La vida más feliz es aquella en que el deseo y el tedio se suceden sin grandes intervalos. «Entre los deseos y su realización transcurre toda la vida humana. El deseo, por naturaleza, es sufrimiento. La satisfacción engendra rápidamente la saciedad: la finalidad era ilusoria, la posesión le despoja de su atracción. El deseo renace bajo una nueva forma, si no sobreviene el asco, el vacío, el tedio, enemigos peores aún que la necesidad. Cuando el deseo y la satisfacción

se suceden a intervalos que no son ni demasiado largos ni excesivamente cortos, el sufrimiento, resultado común de ambos, desciende hasta el *mínimo*: es la vida más feliz.»

Tales son las razones que deben «convencernos *a priori* de que, por naturaleza, la vida no admite una verdadera felicidad, que es fundamentalmente un sufrimiento con aspectos diversos, un estado de desgracia radical». De este modo Schopenhauer cree hallar de nuevo el dogma judeocristiano del pecado original, y le gusta formularlo con las siguientes palabras de Calderón en *La vida es sueño:* «pues el delito mayor del hombre es haber nacido».

4. *Los caminos de la salvación.*

Sentados estos principios, la pregunta que inevitablemente se presenta es la siguiente: ¿no existe medio alguno para que el hombre pueda escapar de su condición desgraciada?

En todo caso, una cosa es cierta, y es que el suicidio no es el medio buscado. Primeramente, porque no nos procura la nada. «Si el suicidio nos proporcionara la nada, si la alternativa fuese realmente ser o no ser, entonces sí que habría que escoger el no ser y sería un desenlace digno de nuestros deseos.» Pero el suicidio sólo suprime un fenómeno individual y temporal, no alcanza a nuestro ser como cosa en sí, que es indestructible y que existe independientemente de todas sus manifestaciones. Por otra parte, el suicidio no es una negación de la voluntad de vivir, sino una fuerte afirmación de ésta. «Quien se da muerte quisiera vivir, sólo está descontento de las condiciones de su vida. Por consiguiente, al destruir su cuerpo, no renuncia a la voluntad de vivir, sino solamente a la vida.»

Por lo tanto, si hay un camino que conduce a la salvación, éste no puede ser otro que la renuncia a la voluntad de vivir. Schopenhauer piensa que esta renuncia es posible, y puede revestir dos formas: el arte y la moral.

El arte se caracteriza por ser una contemplación desinteresada del mundo, o más exactamente, una intuición de las ideas. Mientras la conciencia está poseída por la voluntad, no hay para nosotros ni felicidad ni reposo. Pero si la conciencia se ocupa en la

contemplación de una cosa, se convierte en «un claro espejo del objeto». Esto produce un doble efecto. Por una parte, lo conocido no es ya la cosa particular como tal, en relación con otras, según el principio de razón suficiente, sino que es la cosa misma, la idea, la forma eterna que se realiza en ella. Y, por otra parte, el sujeto cognoscente no es ya una conciencia individual: la conciencia está «enajenada», se pierde en el objeto, se olvida, se libra de su individualidad y de su voluntad, sólo subsiste como puro sujeto, como «ojo único del mundo». Así, aunque el objeto no sea más que una representación, todo sucede como si existiese sin que nadie lo percibiera, pues la conciencia que lo percibe queda completamente llenada por su intuición. Objeto y sujeto se confunden.

Cualquier hombre es capaz de una cierta contemplación, pero solamente el hombre genial la posee en su grado más alto. El genio es una aptitud innata que posee el hombre para librarse del principio de razón suficiente, el cual, sin embargo, es el único válido para la ciencia, la aptitud de interesarse por las cosas en sí mismas, de absorberse en ellas, y de descubrir en ellas la esencia o la idea que la naturaleza quería realizar. Por esto existe un evidente parentesco entre el hombre genial y el niño, pues, la infancia se caracteriza por un predominio de las facultades de conocimiento, y especialmente de la intuición, sobre las necesidades de la voluntad, ya que el instinto sexual no se ha despertado aún.

Sin embargo, el arte no puede arrancar al hombre de la desgracia, pues los momentos de contemplación desinteresada son necesariamente fugitivos, y cuando el hombre genial cae de nuevo en la vida, es más desgraciado que cualquier otro. Así pues, en definitiva, el camino de salvación es la moral.

¿De qué moral se trata? No se trata, evidentemente, de una moral del deber, como la de Kant, pues la razón sólo puede dictar una ley formal, es impotente para engendrar la virtud. El fundamento de la moral es la intuición metafísica, que descubre a la voluntad como el único ser y a la pluralidad de los individuos como una ilusión.

El egoísmo es natural al individuo, su consecuencia es la lucha por la vida y se desarrolla en odio hacia los demás, en ira y en crueldad. Como Hobbes mostró claramente, el estado de naturaleza

es la «guerra de todos contra todos». El único paliativo que puede proporcionar la razón es una moral de la justicia que tenga por garantía la autoridad de un Estado. Pero esto no es sino un egoísmo bien comprendido. «El Estado es un medio del que se sirve el egoísmo iluminado por la razón para desviar los efectos funestos que produce y que se volverían contra él mismo.»

Pero el sabio trasciende su individualidad, pues se sabe idéntico a los demás. De esta intuición nace la virtud moral por excelencia que puede denominarse indiferentemente caridad, bondad, dulzura, pero que en el fondo es *piedad*. ¿Por qué piedad? Porque el único bien que se puede hacer a los demás es dulcificar su sufrimiento. Y el sabio se consagra a ello espontáneamente, ya que no hace ninguna distinción entre su persona y la de los demás, y de este modo hace suyo el sufrimiento del mundo entero.

Para alcanzar la salvación falta sólo el último paso: pasar de la virtud a la santidad, que es ascetismo, abnegación, negación de la voluntad de vivir. La intuición metafísica engendra en el sabio «un asco contra la esencia de la voluntad cuyo fenómeno es la expresión, contra esta esencia que es la sustancia de un mundo cuya miseria percibe». Deja, pues, de querer y se instala en una perfecta indiferencia ante todas las cosas, y practica sobre todo una castidad perfecta que es la negación de la voluntad de vivir en cuanto que supera el individuo.

Semejante renuncia de sí mismo es común a los santos de todas las religiones. Pero sólo alcanza la perfección entre los indios, pues, entre los demás hombres y en particular entre los cristianos, el ascetismo no es más que un medio de asegurar la felicidad del individuo, es decir, es un medio que está también al servicio del egoísmo. En el budismo, en cambio, y en el brahmanismo, si se penetra más allá de los mitos, se ve que el ascetismo no tiene otra finalidad que la extinción de la voluntad de vivir y la disolución del individuo.

¿Significa esto que tiende a la nada? En cierto sentido sí, pues siendo el yo y el mundo correlativos, la disolución del yo acarrea la del mundo; y como no podemos conocer otra cosa, todo lo que llamamos «ser» se desvanece. Mas para el santo, y en verdad, «es nuestro mundo actual, este mundo tan real con todos sus soles y todas sus vías lácteas, que es la nada», mientras que el ser es el

más allá. El ascetismo desemboca, pues, en la nada de las apariencias, no en la nada absoluta; su término es, por el contrario, el ser verdadero. Pero como el ser en sí es «el absolutamente otro», no podemos tener ninguna idea de él y la filosofía se acaba en una negación.

Si hubiera que dar una indicación positiva del nirvana, habría que referirse a lo que experimentan los santos que han llegado a una negación total de la voluntad: «lo que se llama éxtasis, rapto, iluminación, unión con Dios, etc.». Pero no se trata ya de un conocimiento, puesto que el sujeto y el objeto se han desvanecido, es una experiencia estrictamente incomunicable.

•

Conclusión.

Schopenhauer no ha tenido discípulos, propiamente hablando, pero su influencia ha sido grande. Además de haber empujado a Nietzsche hacia la filosofía, su pesimismo ha dejado una profunda huella en la filosofía contemporánea: que el mundo sea absurdo y el hombre esté destinado al sufrimiento, son dos temas familiares al existencialismo.

Sin embargo, su sistema no resiste un examen. Bergson y Blondel, cada uno desde su punto de vista, lo han reducido a la nada.

Bergson escribe en *La Pensée et le mouvant:* «Poner la voluntad en todas partes equivale a no dejarla en ninguna. Cuando un palabra designa todo lo que existe, no significa nada más que existencia. ¿Qué se gana entonces diciendo que el mundo es voluntad, en vez de comprobar sencillamente que es?» Es evidente. Nada autoriza a transferir a las cosas lo que la conciencia percibe en sí misma, pues son de naturaleza distinta. El ser y sus propiedades son las únicas nociones trascendentales, es decir, aplicables analógicamente a todo.

Por su parte, Blondel escribe en *L'Action:* «En la voluntad de vivir, en la voluntad de no ser, en la voluntad de no querer, hay siempre un término común, *querer*, que domina con su inevitable presencia todas las formas de la existencia y del anonadamiento, y dispone soberanamente de los contrarios.» También es evidente.

El ascetismo es una manera soberanamente enérgica de conducir la propia vida; no se hace otra cosa que cambiar un género de vida por otro, y querer no querer es también querer.

A esto añadiremos por nuestra parte que el sistema de Schopenhauer, basándose enteramente en la distinción kantiana del fenómeno y la cosa en sí, no tiene más valor que ésta, es decir, no vale nada.

II. NIETZSCHE

Bibliografía. Todas las obras de NIETZSCHE han sido traducidas al francés, en el «Mercure de France», y en Gallimard [*Obras Completas*, trad. al esp. por E. Ovejero, Aguilar 1932 y sigs.]. Es exhaustiva la obra de ANDLER, *Nietzsche, sa vie et sa pensée*, 6 vols., editado de nuevo en 3 vols., Gallimard. El *Nietzsche* de JASPERS [trad. esp. por E. Estin, Buenos Aires 1963], menos extenso, es más profundo. El breve estudio de LICHTENBERGER, *La Philosophie de Nietzsche*, Alcan [hay trad. esp.], aunque antiguo y con un cierto tono panegírico, puede servir de introducción. [J. GAOS, *El último Nietzsche*, «Filosofía y Letras», enero 1945.]

Biografía. Federico Nietzsche nació en 1844 en un pueblo de Sajonia Su infancia transcurrió en un ambiente muy piadoso, y pensaba ser pastor como su padre y su abuelo. Hasta su confirmación, recibida a los diecisiete años, su fe permaneció intacta. Pero ya al año siguiente tuvo una crisis que le alejó definitivamente de ella. Tuvo plena conciencia de la gravedad de esta negación, que llamó «la muerte de Dios». Consideró el ateísmo moderno como el hecho más importante de la historia, porque trastorna la existencia del hombre. «¿Dónde está Dios? Os lo voy a decir, *lo hemos matado*, vosotros y yo. Todos somos sus asesinos. Lo más sagrado que poseía el mundo, lo más poderoso, ha sangrado bajo nuestros cuchillos. ¿Quién nos lavará esta mancha de sangre? ¿La magnitud de este acto, no es excesiva para nosotros? ¿No debemos convertirnos nosotros en dioses, aunque solamente sea para parecer dignos de haberlo realizado? Aunque estas palabras de *La Gaya Ciencia* hayan sido puestas en boca de un loco, expresan sin lugar a dudas los sentimientos y el pensamiento profundo de Nietzsche.

En 1864 empezó los estudios universitarios, primero en Bonn y después en Leipzig. Renunció a la teología y se especializó en filología bajo la dirección de Ritschl. Éste le ayudó a obtener en 1869 una cátedra en la universidad de Basilea donde, después de obtener la nacionalidad suiza, enseñó griego durante diez años.

A fines de 1865 entra en contacto, por casualidad, con *El Mundo* de Schopenhauer cuyo pesimismo le convence. Sus primeras obras reflejan este estado de espíritu: *El origen de la tragedia* (1872) y *Consideraciones inactuales* (1873-1876). A poco de su llegada a Basilea traba amistad con Wagner, que residía entonces en Triebschen, cerca de Lucerna, porque veía en él al tipo del genio según Schopenhauer.

En 1875 empiezan las crisis nerviosas. En 1876 se ve obligado a tomarse un año de descanso, y en 1879 tiene que presentar la dimisión. Pero la enfermedad no entorpecía su actividad intelectual, antes parecía excitarla. En todo caso, es entonces cuando encuentra su camino. Rechaza el pesimismo y al mismo tiempo rompe con Wagner. La evolución de su pensamiento se manifiesta en dos obras: *Humano, demasiado humano* (1878) y *El Viajero y su sombra* (1879).

Desde 1879 a 1889 Nietzsche lleva una vida errante, pasando el invierno en la Riviera, cerca de Niza o de Génova y el verano en la Engadina, en el pueblo de Sils-María. Durante este período escribe sus obras principales: *La Gaya Ciencia* (1882), *Así hablaba Zaratustra* (1883-1885), *Más allá del bien y del mal* (1886), *La Genealogía de la moral* (1887), *El Crepúsculo de los ídolos* (1888). Cuando trabajaba en una gran obra que debía titularse *La Voluntad de poder* y contener una especie de suma de su pensamiento, cayó en la locura, en enero de 1889. Vivió aún once años y murió en Weimar el 25 de agosto de 1900.

«Siempre he proyectado en mis escritos mi vida y mi persona enteras, ignoro qué cosa sean los problemas puramente intelectuales.» Esta confidencia es sin duda alguna la mejor definición que puede darse del genio de Nietzsche. Schopenhauer no quería construir un sistema pero tenía uno. Nietzsche no quiere ninguno y no tiene ninguno. Prefería cultivar el caos con la esperanza de que de él saliera una «estrella danzante». Además, no pretende crear una filosofía, sino aportar un mensaje de vida. No tiene ninguna intención de demostrar o refutar nada. Se contenta con afirmar sus ideas apasionadamente e insultar a sus adversarios con violencia. Pero su brillante estilo, sobre todo en *Así hablaba Zaratustra*, le convierten en uno de los grandes escritores alemanes.

Y naturalmente, se halla en Nietzsche una idea rectora y unos temas principales. Para mayor claridad en la exposición nos tomaremos la liberta de reducirlas a sistema.

1. La voluntad de poder.

La intención de Nietzsche es la de operar «una trasmutación de todos los valores». Pero semejante revolución presupone un punto fijo. Y de hecho, se encuentra en Nietzsche una especie de absoluto:

la vida. Es la única cosa en la que cree. Si pretende destruir las antiguas tablas de valores, es porque le parecen un obstáculo para la expansión de la vida. Si predica el advenimiento del superhombre es porque la vida parece exigirlo. Así el fondo de su doctrina es una especie de biología filosófica o, si se nos permite la expresión, una *biosofía.*

La vida es para él «el hecho primitivo», es la materia de toda cosa, es el ser mismo. «No tenemos otra representación del *ser* que el hecho de vivir.» ¿Qué es, pues, la vida? Es esencialmente *voluntad de poder.*

La palabra voluntad no está, quizá, muy bien escogida, puesto que Nietzsche ataca a los psicólogos que creen en la voluntad. Pero lo hace porque la convierten en un acto especial del alma, en un acto simple. Nietzsche llama voluntad al conjunto de la vida psicológica: un complejo de sensaciones, de instintos, de emociones y de pasiones, de pensamiento, de movimiento. Pero el factor instintivo es el predominante, de manera que no sería un error grave identificar voluntad e instinto.

De esto se sigue que no hay voluntad libre, sino sólo voluntades fuertes o débiles. Una voluntad es fuerte cuando una pasión logra unificar bajo su dominio todos los impulsos elementales; una voluntad es débil si permanece en la anarquía. El sentimiento de libertad no es otra cosa que la fuerza de voluntad que logra la obediencia por el solo hecho de mandar. Su fórmula es: «quiero, debe obedecer»; el deber no es una obligación moral, ni una necesidad de derecho, sino una necesidad de hecho; y el sujeto de la obediencia tanto puede ser una parte de mí mismo, por ejemplo un miembro, como otro hombre.

La vida es voluntad de poder. Su movimiento espontáneo no es la conservación del individuo o de la especie, ni la búsqueda del placer o de la felicidad, sino la acumulación de fuerzas, su expansión y el dominio. «Los fisiologistas deberían pensarlo bien antes de considerar el instinto de conservación como instinto fundamental de todo ser orgánico. Ante todo es algo que quiere *difundir* su fuerza. La vida en sí misma es voluntad de poder. La propia conservación no es más que una de sus consecuencias más frecuentes.» «La vida en sí misma es *esencialmente* apropiación, agresión, some-

timiento de lo que es extraño y más débil, opresión, dureza, imposición de la propia forma, incorporación o, por lo menos, explotación.»

Ésta es la idea central de Nietzsche, y la encontraremos a cada instante. Señalemos aquí solamente que la vida no incluye ninguna tendencia altruista. El amor mismo no es más que una manifestación de la voluntad de poder. El hombre está hecho para la guerra, y la mujer para reposo del guerrero; la felicidad del hombre es: «quiero», la felicidad de la mujer: «él quiere». Pero tampoco puede decirse que el ser viviente sea egoísta, ya que no busca ni su placer ni su felicidad. Busca la victoria, o sea la lucha, en la cual arriesga libremente su vida y soporta el sufrimiento. Y como para luchar necesita una resistencia, se suscita adversarios.

Ahora bien, decir que la vida es voluntad de poder, es lo mismo que afirmar que es devenir, movimiento, evolución. «Ensayo de una nueva interpretación de la evolución», es el subtítulo que sin duda alguna Nietzsche hubiera dado a su última obra, *La Voluntad de poder*.

Su doctrina está íntimamente relacionada con la de Darwin, de quien adopta tres principios: la evolución, la lucha por la vida y la supervivencia del más fuerte. Sin embargo la doctrina de Nietzsche es nueva, porque ve el motor de la evolución no en las circunstancias externas a las que deben adaptarse las especies, sino en la energía interna de la voluntad. Y, sobre todo, pone en duda que la finalidad de la evolución sea la constitución de tipos o de especies. Para él no hay especies, sólo hay individuos diferentes; y la finalidad de la evolución es la creación de individuos superiores. «Error fundamental de los biólogos anteriores: no se trata del bien de la especie, sino de obtener individuos más fuertes; el gran número no es más que un medio.» «Fenómeno fundamental: innumerables individuos sacrificados en beneficio de unos pocos.»

De ahí que se pueda profetizar con seguridad la aparición del superhombre. Nada prueba que la evolución haya terminado con el hombre, por el contrario, todo induce a creer que la vida tiende a crear un ser que sea respecto al hombre lo que éste es respecto al mono. «El hombre es algo que debe ser superado», tal es el estribillo de Zaratustra.

Finalmente, la noción de voluntad puede extenderse al universo entero. «La voluntad sólo puede actuar naturalmente sobre la voluntad, y no sobre la materia.» Por consiguiente, todo efecto, toda acción, toda fuerza es una manifestación de voluntad. Y todo proceso mecánico, en cuanto expresa la actuación de una fuerza, no es otra cosa que la fuerza de voluntad. Así, «el universo visto por dentro, el universo definido por su "carácter inteligible", no sería otra cosa que la voluntad de poder». En *Más allá del bien y del mal*, esta idea se presenta en forma hipotética. Pero es un simple recurso estilístico. En *La Voluntad de poder*, se afirma dogmáticamente. «¿Sabéis qué es para mí el mundo? Un monstruo de fuerza, sin principio ni fin, una cantidad fija de fuerza... ¿Y queréis un nombre para este universo, una solución para sus enigmas? El mundo es la voluntad de poder, y nada más.»

Considerándolo bien, no nos hallamos lejos de Schopenhauer. La voluntad de vivir se ha transformado en voluntad de poder, y su finalidad ha cambiado de sentido: se exalta la individualidad en vez de condenarla. Pero el procedimiento metafísico es el mismo: imaginar el mundo por analogía con el hombre. Y el resultado es idéntico: el universo es concebido como una fuerza ciega que se desarrolla y se ramifica en individuos. La originalidad de Nietzsche radica en percibir que la voluntad, tal como él la entiende, o digamos la tendencia, es el fundamento de juicios de valor.

2. *La transmutación de los valores.*

Con derecho puede considerarse a Nietzsche como el fundador de la filosofía de los valores, pues reduce todo problema a una cuestión de valor, y todo valor a un juicio de valor. Su tesis fundamental es la siguiente: las cosas en sí mismas carecen de valor; su valor resulta de una *valoración* que es un acto del hombre, que expresa sus deseos, sus instintos, en el fondo su voluntad de poder. «En verdad, los hombres se dieron a sí mismos su bien y su mal. En verdad, no los cogieron, no los hallaron, no los escucharon como una voz descendida del cielo. Es el hombre quien puso los valores en las cosas, es él quien creó el sentido de las cosas, un sentido

humano por esto se llama "hombre", es decir, el que valora. Valorar es crear. Por la valoración se fija el valor: sin valoración la nuez de la existencia estaría vacía. Escuchad, pues, vosotros que sois creadores.»

Siendo el hombre el creador de los valores, el único medio de juzgar el valor de los valores, es decir, de criticarlos, es referirlos a la vida, a la voluntad de poder. Pero, si nos colocamos en este punto de vista, nos damos cuenta de que todos los valores comúnmente admitidos son obra de una humanidad degenerada. Han sido inventados por los débiles, por la masa, el rebaño, el populacho, los esclavos, como dice Nietzsche, para defenderse contra los fuertes, los amos, los señores, y para reducirlos a la impotencia. Lo primero que hay que hacer es, pues, «romper las antiguas tablas de valores», librar al hombre de los ídolos que se ha creado.

Todos estos valores gravitan alrededor de una concepción de bien y del mal. Por esto Nietzsche designa con frecuencia las tablas de valores con el nombre de «morales». Hay, dice, «una moral de los señores y una moral de los esclavos». Si los analizamos, los valores que constituyen la moral de los esclavos son bastante diversos y se pueden clasificar en cuatro grupos. En primer lugar hay los valores religiosos: la creencia en Dios que culmina en el cristianismo; siguen los valores teóricos, filosofía y ciencias, que dimanan de una creencia en la verdad; después vienen los valores propiamente morales: creencia en el deber, en la virtud, en la piedad; finalmente están los valores sociales: el ideal de igualdad, la democracia, el socialismo.

Nietzsche no reprocha a las antiguas tablas de valores el ser falsas, ya que no cree en la verdad; ni siquiera el ser nocivas, pues tienen una manifiesta utilidad para los débiles. Sólo les reprocha, y a sus ojos esto es esencial, el oponerse al movimiento de la vida. Consideremos sólo la creencia en Dios y la creencia en la verdad, dejando de lado los demás valores.

La crítica de los valores religiosos está centrada en el cristianismo. «Odio el cristianismo con un odio mortal.» «Considero al cristianismo como la más nefasta de las seducciones y de las mentiras, la gran mentira y la blasfemia por excelencia.» La cuestión de su verdad carece de importancia; lo único que cuenta es que su moral

se opone a la vida. «Hasta ahora el ataque al *cristianismo* no solamente es tímido, sino mal dirigido. Mientras no se sienta que su moral es *un crimen capital contra la vida,* fácil será la cosa para sus defensores. El problema de su verdad es muy accesorio mientras no se ponga en cuestión el valor de su moral.»

Señalemos algunos ataques de Nietzsche contra Cristo y el cristianismo, contra los sacerdotes y los cristianos, contra Dios. Y como sus invectivas apasionadas no pueden resumirse, veamos algunas citas.

1.° «Lo que no me gusta de Jesús de Nazaret o de su apóstol Pablo es que hayan dado tantos humos a las pobres gentes: como si sus pequeñas virtudes tuvieran alguna importancia.» 2.° «En todo el Nuevo Testamento no hay una sola bufonada: esto basta para refutar un libro.» 3.° «Despreciaban al cuerpo, no lo tenían en cuenta, es más, le trataban como enemigo. Su locura consistía en creer que se puede pasear un alma bella en un cuerpo esmirriado.» «Tendrían que cantarme mejores cánticos para que yo aprendiera a creer en su Salvador; sería necesario que sus discípulos tuvieran un aire más salvado. Quisiera verles desnudos, pues solamente la belleza debería predicar el arrepentimiento.» 4.° «La salvación del alma inmortal, forma extrema del amor propio.» «Cuentan con que serán *ampliamente pagados:* es la forma de espíritu más indecorosa posible.» 5.° «El sacerdote cristiano es por principio el enemigo mortal de la sensualidad.» «La mirada del sacerdote, su palidez distante, perjudican más a la vida que la sirve su entrega; esta manera de retirarse aparte calumnia a la vida.» «El sacerdote pretende ser considerado como el tipo superior de la humanidad y reinar incluso sobre los que detentan el poder.» 6.° «El cristianismo es una tendencia decadente hecha con los desechos y desperdicios de todo orden. Desde su origen es un agregado de formaciones morbosas. Por esto no es nacional ni racial, se dirige a los desheredados de cualquier parte. Está lleno de rencor contra todo lo bello y dominador.» «No se comprende nada del cristianismo si se ve en él la expresión de una juventud del pueblo y una vigorización de la raza. Es, por el contrario, una forma esencialmente decadente, el hastío moral y la histeria de una población mestiza, cansada, desorientada, enferma.» 7.° «El paganismo es la afirmación del ins-

tinto natural, es lo natural. El cristianismo niega la naturaleza, es la vergüenza de lo que es natural, es lo contrario de lo natural.» «Efecto nefasto de la creencia en la realidad de las cualidades morales supremas de Dios: todos los valores reales han sido negados y concebidos sistemáticamente como *no-valores*. Así se ha entronizado la contra-naturaleza. Por una lógica inexorable se ha llegado a la necesidad de *negar la naturaleza*.» 8.° «Dios es una conjetura; pero quiero que vuestra conjetura no vaya más allá de vuestra voluntad creadora. ¿Podríais, acaso, *crear* un Dios? Así pues, no me habléis más de todos los dioses.» 9.° «El querer libera: es la verdadera doctrina de la voluntad y la libertad... Esta voluntad me ha arrastrado lejos de Dios y de los dioses; ¿qué habría para crear, si hubiera dioses?» 10.° «Os quiero abrir enteramente mi corazón, amigos míos. Si los dioses existieran, ¿cómo iba a soportar yo no ser Dios? Por lo tanto, no hay dioses.»

El vinculo entre la creencia en Dios y la creencia en la verdad es tan fuerte que cuando se tambalea la primera se derrumba la segunda. «Se es injusto con Descartes cuando se califica de frívola su apelación a la veracidad divina. De hecho sólo admitiendo un Dios moral tiene sentido y posibilidad de éxito la verdad y su búsqueda. Haciendo abstracción de este Dios, podemos preguntarnos si la ilusión no forma parte de las condiciones mismas de la vida.» Y tal es, en efecto, la doctrina de Nietzsche: una especie de relativismo y de pragmatismo puros, que él gusta de llamar *perspectivismo*, y por el que se considera pariente próximo de los sofistas griegos, especialmente de Protágoras, heredero de Heraclito. He aquí algunas de sus tesis más notables.

1.° Los primeros principios no poseen verdad alguna. Son leyes puramente subjetivas, y aun sólo en el sentido de que expresan nuestra impotencia para pensar de otra manera. Nada sucede en la realidad que responda a las exigencias de nuestra lógica. El mundo es, pues, absurdo, mucho más de lo que creía Schopenhauer, puesto que su distinción entre fenómenos y cosa en sí es insostenible, de modo que — empleando su lenguaje —no es solamente el mundo como voluntad el que es absurdo, sino también el mundo como representación. 2.° No hay sujeto ni objeto, no hay causa ni efecto, ni sustancia, ni ser. Estas nociones son, evidentemente, producto del

lenguaje; ni siquiera son categorías mentales, sino sólo categorías gramaticales. No son, pues, intangibles: sólo las amas de llaves creen aún en la inmutabilidad de la gramática. Y sobre todo, del hecho de que no podamos hablar sin acudir a ellas no se sigue que expresen la realidad. «Renunciemos a las nociones de sujeto y objeto, y a la de sustancia y, por consiguiente, a la de sus diversas manifestaciones, por ejemplo la materia, el espíritu, y otros seres hipotéticos.» 3.° La única realidad es el devenir, pero es inaprehensible, incognoscible. «La característica del mundo del devenir es la de ser informulable, falso, contradictorio. El *conocimiento* y el *devenir* se excluyen.» Así pues, no existen *hechos* que nos sean dados inmediatamente; sólo manejamos *interpretaciones*. «¿Qué es el conocimiento? Interpreta, introduce un sentido. No existe un estado de hecho, todo es fluido, inaprehensible, huidizo.» «Carácter interpretativo de todos los fenómenos. No existe un hecho en sí: lo que se produce es un grupo de fenómenos escogidos y agrupados por un ser que los interpreta.» Los hechos de conciencia no son más inmediatos que los hechos externos, están construidos exactamente igual. 4.° La inteligencia es un instrumento al servicio de la vida. Su papel no es el de conocer la verdad, sino el de crear ilusiones útiles. «La falsedad de un juicio no constituye, para nosotros, una objeción contra este juicio. Se trata de descubrir en qué medida este juicio conserva y acelera la vida. Y por principio nos inclinamos a sostener que los juicios más falsos son para nosotros los más indispensables, que renunciar a juicios falsos sería renunciar a la vida, negar la vida.» «La verdad es una clase de error, sin la cual una especie de seres vivientes no podría vivir. Lo decisivo, en último término, es su valor para la vida.» Creer en la verdad como en un absoluto, buscar la verdad por sí misma, es una señal de decadencia porque significa renunciar a crear valores uno mismo. 5.° Las filosofías, aun las más objetivas y las más abstractas, como la de Spinoza, en el fondo no son más que *confidencias* personales. El filósofo intenta definir su perspectiva, es decir, en primer lugar lo que quiere. «He aquí lo que fue hasta el presente toda gran filosofía: la confesión de su autor, una especie de *memorias* involuntarias e insensibles.» 6.° Los filósofos están animados por una preocupación «moral», son, a lo sumo, «semisacerdotes». «Las intenciones morales, o in-

morales, son en toda filosofía el verdadero germen vital de donde brota la planta.» El fundamento de su sistema es siempre un juicio de valor *contra natura.* ¿Por qué pretenden, por ejemplo, que el pensamiento es la función superior del hombre? Porque son incapaces de querer y de obrar. Y sobre todo ¿por qué imaginan un mundo «verdadero» por encima o más allá del mundo sensible en que vivimos? Porque han renunciado a vivir; por consiguiente desprecian la vida, calumnian «la tierra». Todos los filósofos son, pues, unos degenerados; su resentimiento contra el mundo real es lo que los lleva a crear un mundo imaginario; como los cristianos, son «unos alucinados del otro mundo».

3. El superhombre.

No es fácil describir al superhombre, por la sencilla razón de que aún no existe. Quizá la mejor descripción, la más profunda, sea la siguiente: «¿Dónde desembocan finalmente las olas de todo lo grande y sublime que hay en el hombre? ¿Acaso no existe un océano para estos torrentes? Sé este océano y existirá uno.»

Sin embargo, se puede precisar un poco este ideal, por una parte, contemplando a los grandes hombres del pasado, como César y Napoleón, Miguel Ángel y Leonardo da Vinci, Lutero y Goethe, por otra parte, y es mejor, prolongando hacia el porvenir las grandes líneas de la evolución de la vida.

Huelga decir que el superhombre es un individuo superior, una naturaleza vigorosa en la que sobreabunda la vida y en la que se despliega la voluntad de poder. Esto significa, en primer lugar, que es *libre*. Se ha liberado de los valores del rebaño. Ha ahogado en sí toda clase de remordimientos y de «mala conciencia», ha encontrado de nuevo la inocencia del paganismo. Es «natural». Esto significa además que es *creador*. Posee suficiente poder para crear sus propios valores. No busca justificación, no hace referencia a alguna idea preexistente del bien y del mal, sino que, por el contrario, es él mismo quien de ahora en adelante define el bien y el mal. Es, pues, autónomo, independiente, no tiene más ley que su voluntad. Esto significa, finalmente, que es el *legislador* del rebaño, es decir, su

maestro o su tirano. Impone por la fuerza sus valores y su voluntad. Moldea a los hombres como barro y los sacrifica sin escrúpulo para su propia exaltación.

Estos tres rasgos bastan para definir al superhombre. Todos los que les añade Nietzsche no son más que un desarrollo lógico y literario de la definición dada. Sin embargo, como este desarrollo forma la nueva tabla de valores, el código de la moral de los señores, vale la pena esbozarlo.

El superhombre se caracteriza en primer lugar por su orgullo, que no es más que la conciencia de ser creador de valores. «El hombre noble posee el sentimiento íntimo de su derecho a determinar el valor, y de que no necesita ratificación. Decide que lo que le es perjudicial es malo en sí, sabe que si se tiene en consideración las cosas, es él quien les da esta consideración. Es *creador de valores*. Honra todo lo que halla en su propia persona. Semejante moral es la glorificación de sí mismo.»

Su vitalidad es agresividad, ya que la guerra es necesaria para la victoria. «Debéis buscar vuestro enemigo y hacer vuestra guerra. Debéis amar la paz como medio para nuevas guerras, y la paz de corta duración más que la larga. Decís que es la bondad de la causa la que santifica la guerra; yo digo: es la bondad de la guerra lo que santifica toda causa.»

El superhombre es duro, sin piedad para los débiles. «Ésta es la nueva tabla que promulgo para vosotros: volveos duros.» «Si no queréis ser inexorables, ¿cómo queréis *vencer* conmigo un día? Si vuestra dureza no quiere brillar, y cortar y perforar ¿cómo podréis crear conmigo un día? Todos los creadores son duros. Ésta debe ser vuestra felicidad: dejar la impronta de vuestras manos sobre los siglos como sobre el bronce. Más duro que el bronce, más noble que el bronce.» «¿Quién alcanzará algo grande si no tiene la fuerza y la voluntad de *infligir* grandes sufrimientos? Saber sufrir es poco: hay mujeres y esclavos que han destacado como maestros en este arte. Pero no sucumbir ante los ataques de la angustia íntima y de la duda turbadora cuando se causa un gran dolor y se oye el grito de este dolor, esto sí es grande.» «El hombre superior se distingue del inferior por la intrepidez con que provoca la desgracia.»

El superhombre es un solitario, ya que se mantiene por encima

del rebaño; es el blanco del desprecio de los bienpensantes y del odio de los esclavos. Vive peligrosamente, ama el riesgo y juega a un solo golpe de dados su honor, su salud y su vida. Está destinado a grandes sufrimientos y los soporta con un valor inconmovible; los busca incluso, sabiendo que forjan su voluntad y que son un elemento esencial de una vida ardiente. En fin, sabe reir. No se ríe solamente de las antiguas tablas de valores, lo cual es la mejor manera de negarlas: «les he ordenado que se rían de sus grandes maestros de virtud, de sus santos, de sus poetas, de sus salvadores del mundo», pero se ríe por pura exuberancia de vida y de alegría, como el niño: «esta corona de risas, esta corona de rosas, me la he colocado yo mismo sobre la cabeza; yo mismo he santificado mi alegre risa. Esta corona de risas, esta corona de rosas, os la lanzo a vosotros, hermanos. He santificado la risa; hombres superiores, aprended a reir».

4. *El eterno retorno.*

«Toda alegría quiere la eternidad, quiere la profunda, profunda eternidad.» Y en esto consiste precisamente la dificultad. ¿Cómo integrar la eternidad en el tiempo? Pues la única realidad es la vida en devenir, el alma individual es tan mortal como el cuerpo, y sin embargo el hombre quiere una vida eterna.

La solución de la antinomia se le apareció bruscamente a Nietszche, como una iluminación, a principios del mes de agosto de 1881 en Sils-Maria. «Todo va, todo vuelve, la rueda de la existencia gira eternamente. Todo muere, todo florece de nuevo, el ciclo de la existencia prosigue eternamente.» A decir verdad, la idea no es nueva, pues ya Heraclito hablaba del «gran año». Pero Nietzsche la halla por su cuenta con una mezcla de horror y de entusiasmo, y la considera como su mensaje supremo. «En pie, pensamiento abismal, surge de lo más profundo de mi ser. Levántate, dragón dormido. Yo, Zaratustra, que afirmo la vida, que afirmo el dolor, que afirmo el ciclo eterno, te llamo, a ti, el más profundo de mis pensamientos.»

Dos breves notas en *La Voluntad de Poder* precisan exactamente el sentido de esta doctrina. «Imprimir en el devenir el carácter del ser, ésta es la forma superior de la voluntad de poder.» «Decir que

todo vuelve, es acercar lo más posible el mundo del devenir y el del ser: cima de la contemplación.»

Evidentemente el problema que se plantea es el de saber si la tesis del eterno retorno no es más que una exigencia de la voluntad, un puro postulado, o si tiene algún fundamento objetivo. Nietzsche la apoya sobre una especie de deducción que, más o menos, es como sigue. Siendo la idea de una creación del mundo una superstición, hay que admitir que hasta el instante presente ha pasado un tiempo infinito. De esto se sigue que la suma de fuerzas que constituye el mundo es constante: puesto que si disminuyera ya no existiría y si aumentase sería infinita, es decir, estaría inmovilizada y «el reloj del tiempo se habría parado». Pero si el tiempo es infinito y la suma de las fuerzas finita, la evolución debe producir periódicamente las mismas combinaciones. «Todos los estados que el mundo puede alcanzar, los ha alcanzado ya, y no una vez, sino un número infinito de veces.»

Así pues, cada hombre vive, muere y renace indefinidamente, recorre la misma serie de acontecimientos. «Hombre, tu vida es como un reloj de arena al que se le da vueltas y más vueltas, su contenido pasará de un lado a otro un número infinito de veces, separadas por el intervalo de un largo minuto. De nuevo encontrarás cada una de tus penas y de tus alegrías...» Pensamiento desesperante para el rebaño que no ama la vida. Pensamiento exaltante para el superhombre que ama la vida lo suficiente para querer eternizarla tal cual es; su divisa es: *non alia sed haec vita sempiterna.*

La última palabra del mensaje de Nietzsche es, pues, el *amor fati* del estoicismo. El *fatum*, el destino, no perturba al que sabe que forma parte de él. Además, si decimos *sí* a un solo instante de nuestra vida, decimos *sí* a toda la existencia, pues nada existe separado del todo. «En este único instante de afirmación, toda la eternidad se encuentra aprobaba, rescatada, justificada.» Nietzsche, echando mano del vocabulario de su primera obra sobre el *Origen de la tragedia*, llama a este amor del destino «una actitud dionisíaca ante la existencia».

Conclusión.

Sería muy instructiva una comparación entre Marx y Nietzsche. Limitémonos a subrayar que ambos definen dos posiciones casi puras: el socialismo y el individualismo; que estas posiciones contrarias se fundan en una metafísica idéntica: el ateísmo, y correlativamente una especie de movilismo universal; y que, en consecuencia, ambos sacrifican con toda frialdad la humanidad presente a la imagen que se forjan de la humanidad futura.

La doctrina de Nietzsche es difícil de criticar, pues en la medida en que no expresa otra cosa que su individualidad, sus pasiones, sus aspiraciones y sus odios, escapa a toda refutación. A sus afirmaciones y negaciones vehementes sólo se pueden oponer otras negaciones y afirmaciones igualmente vehementes. También se puede volver contra él la especie de psicoanálisis que hace del populacho y descubrir en sus obras la psicología de un loco, de un megalómano. Y con esto no se va muy lejos.

Pero Nietzsche no se propuso escribir su diario íntimo, y su filosofía no es puramente subjetiva. Por lo menos afirma la realidad de la vida y todo su pensamiento se organiza con relación a este aserto. Pero, en cuanto se sienta un juicio de realidad, se cree en la verdad, y en cuanto se intenta organizar el pensamiento, se cree en la razón. En vano es que luego se pretenda negar la una y la otra.

Las consecuencias que de esto se derivan llegan bastante lejos. Si se intenta en primer lugar pensar razonablemente la realidad en toda su amplitud, lo cual equivale a obrar como un metafísico, caemos en la cuenta de que no es posible reducir el ser al devenir. El devenir no se basta a sí mismo, sólo es real con relación al ser, con relación a un ser que deviene y con un ser que causa el devenir. Si se intenta pensar razonablemente en el hombre en particular, se descubre en él una naturaleza que no se adapta a los vaticinios de Nietzsche. No hay nada mejor para el hombre que cultivarse; sobrepasarse, es imposible. Pues el concepto de un superhombre, que es al hombre lo que el hombre es al mono, o sea, específicamente distinto del hombre, es un concepto sin consistencia. Supone una fe ciega en la evolución, a la que se atribuye un poder creador. Final-

mente, si existe una naturaleza del hombre y de las cosas, no es posible que todos los valores sean arbitrarios. Los valores nacen del encuentro entre una tendencia y una cosa, y, como decía Aristóteles, «tal como uno es, así le aparece su fin». Pero el hombre no puede cambiar ni su naturaleza ni la de las cosas, de suerte que su presencia en el mundo suscita un cierto número de valores permanentes.

CAPÍTULO TERCERO

EL POSITIVISMO

COMTE

Bibliografía. Sobre la vida y la personalidad de AUGUSTE COMTE, cf. GOUHIER, *La Vie d'Auguste Comte*, Gallimard. Sobre su doctrina, LÉVY-BRÜHL, *La Philosophie d'Auguste Comte*, Alcan. Del mismo Comte leer, por lo menos, las dos primeras lecciones del *Cours de philosophie positive* y el *Discours sur l'esprit positif*, en las *Oeuvres choisies d'Auguste Comte*, de GOUHIER, Aubier.

Biografía. Augusto Comte nació en 1798 en Montpellier. Educado en el catolicismo, perdió la fe a los 13 ó 14 años, cuando hacía sus estudios como interno en el liceo. Matemático precoz, entró en la Escuela Politécnica a los 16 años, pero la Restauración despidió a los alumnos de opinión republicana, de manera que Comte no pudo seguir su carrera y tuvo que ganarse la vida dando clases de matemáticas.

En 1817 fue nombrado secretario de Saint-Simon, quien le orientó hacia la filosofía social. Pero Saint-Simon quería aplicar inmediatamente las reformas, mientras que Comte consideraba que era necesario asegurar, en primer lugar, la unidad de espíritu. Esta unidad se había realizado en la época medieval gracias a la fe, pero Comte pensaba que en la época moderna, la ciencia debía sustituir a la fe. Por consiguiente decide fundar una filosofía nueva que sea científica. Abandona a Saint-Simon en 1824, lo que le hace recaer en dificultades financieras que han de atormentarle durante toda su vida.

En la realización de su obra se distinguen dos períodos. De 1824 a 1842 elabora su *Curso de filosofía positiva*. Inaugura en su misma vivienda una escuela privada cuyo nombre es precisamente «Curso de filosofía positiva». Pero después de la tercera lección una crisis nerviosa que le llevó casi a la locura le obliga a interrumpir sus clases hasta 1829. Tuvo algunas recaídas, aunque menos graves. En 1829 reanuda su curso, lo redacta y lo publica. Su higiene mental exigía que se abstuviera de toda lectura para preservar su originalidad.

Terminada su obra científica, Comte pasa al programa de reforma social y al desarrollo de una nueva religión. Las obras de este período son *Le Système de politique positive* (1851-1854) y el *Catéchisme positiviste*. Hay que recordar también dos obras secundarias: *Le Discours sur l'esprit positif* (1844) y *Le Discours sur l'ensemble du positivisme* (1848).

Durante el año 1845-1846, «el año sin par», como lo llama, Comte vivió un gran amor, totalmente platónico por lo demás, hacia Clotilde de Vaux, hermana de uno de sus antiguos alumnos. Esta relación tuvo una gran influencia en su pensamiento religioso: de hecho, él mismo refiere el nacimiento del «positivismo religioso» a la fecha del 16 de mayo de 1845. Clotilde murió en 1846, pero Comte le fue fiel durante toda su vida y la veneró como la santa del positivismo. Junto a ella había tenido la experiencia de un amor «puro», es decir, enteramente desinteresado, y de ello había sacado la idea de que en tal amor reside la esencia de la vida moral y religiosa. En 1847 funda la religión de la Humanidad y se proclama sumo sacerdote de la misma. En 1848 funda la Sociedad positivista. Muere en 1857.

Vamos a fijarnos solamente en cuatro puntos principales de esta inmensa y densa obra: la célebre ley de los tres estados, la concepción positivista de la filosofía, la idea de la sociología como ciencia suprema, y la religión de la Humanidad.

1. La ley de los tres estados.

La idea del progreso del espíritu humano no es un descubrimiento de Comte. Pascal ya la había formulado. Turgot, en su *Histoire des progrès de l'esprit humain* (1750), distingue tres edades de la humanidad que corresponden exactamente a los tres estados de Comte; y Condorcet, en su *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain* (1794), había tratado el mismo tema. La idea flotaba, pues, en el ambiente. Pero Comte fue el primero en convertirla en fundamento de un sistema filosófico.

La ley de los tres estados es verdaderamente el principio de la filosofía positiva, ya que muestra su necesidad. El espíritu humano, afirma Comte, atraviesa tres tipos de mentalidad que llama el estado teológico o ficticio, el estado metafísico o abstracto, y el estado científico o positivo.

El estado *teológico* consiste en que al hombre, ante el espectáculo de la naturaleza, le basta una explicación trascendente de los fenómenos. Los refiere a la acción y a la voluntad de los dioses, y de

esta manera cree poseer un absoluto. En realidad, usa la imaginación y no la razón, de suerte que la explicación es mítica. El último término de este estado se encuentra en el monoteísmo, en el que las divinidades distintas e independientes son sustituidas por un Dios único que con sus decretos dirige todas las cosas.

El estado *metafísico* significa un perfeccionamiento con respecto al anterior, aunque subsiste el mismo punto de vista fundamental. En lugar de acudir a divinidades sobrenaturales, el hombre refiere los fenómenos naturales a entidades metafísicas, causas, sustancias, facultades, etc., que son inherentes a las mismas cosas. Existe aun un predominio de la imaginación sobre la razón, pero la explicación ya no es trascendente, sino inmanente. El término de este estado es la teoría metafísica según la cual un principio único, la naturaleza, absorbe todas las entidades diversas.

El estado *positivo* se opone a los dos estados anteriores. Renuncia a toda explicación, tanto inmanente como trascendente, para atenerse sólo a los hechos conocidos por la observación y la experiencia. Asimismo renuncia al conocimiento del absoluto para acantonarse en lo relativo, que es el único objeto accesible a la razón.

Estos tres estados son incompatibles por naturaleza, y en virtud de un progreso necesario tienden a suplantarse. Sin embargo pueden coexistir: un mismo hombre, en ciertos casos puede aceptar explicaciones teológicas o metafísicas, y en otros casos cultivar la ciencia positiva. Es más, en una misma época hay hombres que están en el estado teológico, otros en el metafísico y otros, finalmente, en el positivo. Pero la ley de los tres estados se verifica si se consideran las épocas y los pueblos según su tendencia predominante. La metafísica destruye la teología, y la ciencia destruye a la metafísica y a la teología. O mejor, las suplanta: aparece como el único conocimiento verdadero, de tal manera que se abandonan las discusiones estériles acerca de problemas insolubles.

La ley de los tres estados puede demostrarse de tres maneras.

En primer lugar *por inducción*, es decir, mediante el estudio de la historia y la sociología. Se ve de esta manera que el hombre es un ser que evoluciona, que su evolución se lleva a cabo en diferentes planos, y que en el plano intelectual sigue la ley indicada.

En segundo lugar *por analogía*. Todo hombre, considerado indi-

vidualmente, pasa por los tres estados: el niño se contenta con explicaciones teológicas, el joven busca explicaciones metafísicas, pero el adulto se atiene a la observación de los hechos. En virtud del paralelismo existente entre la evolución del individuo y la de la humanidad, se puede concluir que el hombre ha seguido la misma ley de desarrollo.

Finalmente *por demostración*. Admitiendo que el estado positivo es definitivo, que es el estado perfecto de la humanidad, se puede demostrar que ha tenido que *ser precedido* por los otros dos. En efecto, el hombre primitivo no podía comprender la naturaleza según teorías científicas, y no podía vivir en sociedad sin una doctrina común: la teología le proporcionaba a la vez la explicación y la unidad de pensamiento. Para pasar de este estado al positivo, ha sido necesario un estado de transición, una componenda inestable, cuya función es principalmente negativa: destruir el absoluto teológico oponiéndole un absoluto sin consistencia. Así queda libre el camino para la ciencia positiva. Pero ésta, propiamente hablando, *no puede destruir* el absoluto, puesto que se desarrolla en un plano del todo distinto. Simplemente, le sustituye y le deja languidecer.

2. *La filosofía positiva.*

El nombre de filosofía positiva fue forjado por Comte para designar el sistema universal de los conocimientos científicos. Siente tener que emplear el término de «filosofía» porque indica una transacción con la mentalidad metafísica, pero no halla otro mejor para designar, como en Aristóteles, la síntesis de los conocimientos. Y el adjetivo «positiva», precisa que la nueva filosofía no es metafísica, sino científica. El término tiene por lo menos cinco sentidos y Comte los admite todos. Positivo significa *real*, opuesto a quimérico, *útil* opuesto a inútil, *cierto* opuesto a dudoso, *preciso* opuesto a vago, *orgánico* opuesto a negativo. Pero Comte añade otro sentido, que es el principal y que da su valor a los precedentes: *relativo* opuesto a absoluto.

En primer lugar, el positivismo es un empirismo, en el sentido de no admitir más que una sola fuente de conocimiento: la expe-

riencia, y más exactamente, la experiencia sensible externa. En efecto, Comte rechaza la observación interna como método científico. No niega la existencia de hechos psíquicos, ni el valor de la conciencia para revelarlos, pero niega que la introspección pueda servir para elaborar una ciencia. En primer lugar porque la conciencia no existe como facultad espiritual: es orgánica y por lo tanto no puede reflexionar sobre sí misma. En segundo lugar, porque la única manera de conocer al espíritu es verle obrar en la ciencia: sus leyes. El conocimiento humano no va más allá del plano de los parables de los resultados obtenidos, de modo que a fin de cuentas la filosofía positiva es la verdadera, la única filosofía del espíritu.

La filosofía será, pues, la síntesis de las verdades adquiridas por las diferentes ciencias. No debe ocuparse de problemas trascendentes, ni siquiera de problemas especiales, pues las ciencias ya dicen todo lo que es posible saber sobre todas las cosas. Pero las ciencias necesariamente son especializadas, cada una estudia sólo un sector particular de la naturaleza, de manera que hace falta una ciencia general que organice el conjunto del saber.

La base de la filosofía positiva es, pues, el conocimiento científico. ¿Cuál es su característica? Ante todo debemos señalar que no es puramente especulativa. Por el contrario, su finalidad es práctica. Su divisa es: «Saber para prever con el fin de proveer», o bien: «Ciencia, de donde previsión; previsión, de donde acción». Pero las aplicaciones son subsiguientes a la ciencia, no deben invadir su campo de trabajo. La ciencia es, pues, provisionalmente especulativa.

Ahora bien, lo que caracteriza en sí mismo al conocimiento científico, es el tener por objeto exclusivamente los fenómenos y sus leyes. El conocimiento humano no va más allá del plano de los fenómenos. Esta afirmación, que en Kant es el resultado de una crítica, es para Comte el resultado de la historia, es decir, es un hecho. En cuanto a las leyes, no son más que «relaciones constantes» entre los fenómenos. Son en sí mismas fenómenos, «hechos generales». Con esto Comte se separa de Hume, para quien los fenómenos carecen de leyes, ya que toda relación es una asociación de ideas hecha por la conciencia y en la conciencia.

La ciencia renuncia, pues, a toda explicación. Se elimina el es-

tudio de las causas, sobre todo si se trata de las causas finales y primeras, puesto que son nociones de orden teológico, pero también si se trata de las causas segundas y de las causas eficientes, puesto que la causalidad no es un dato de experiencia. En esto Comte coincide con Hume. De ello se sigue que la ciencia es «relativa». Esta relatividad es, en cierto modo, lo que la define, por oposición a la teología y a la metafísica, que son una búsqueda de lo absoluto. Muy pronto, en 1817, Comte formuló su gran principio: «todo es relativo, he aquí el único principio absoluto». Por tanto, la filosofía positiva en sí misma no será más que una síntesis provisional; podrá reformarse en función del progreso de los conocimientos científicos; será una especie de Enciclopedia del siglo XIX.

La primera tarea que debe emprender la filosofía es una *clasificación de las ciencias*, para fijar los cuadros del conocimiento. El principio de Comte es que las ciencias no son independientes, sino que se subordinan las unas a las otras en planos superpuestos, según la simplicidad de su objeto y la generalidad correspondiente de sus leyes. Cuanto más simple y abstracto es el conocimiento de una ciencia, más generales son sus leyes, afirmación que corresponde, más o menos, a la relación entre la comprensión y la extensión en la lógica clásica. Y Comte añade que una ciencia inferior depende de las ciencias superiores, es decir, supone conocidas sus leyes.

Según Comte hay seis ciencias principales. 1.ª Las matemáticas, cuyo objeto es el más abstracto posible: las relaciones entre magnitudes, y sirve de instrumento a todas las demás ciencias. 2.ª La astronomía, cuyo objeto son las leyes geométricas y mecánicas de los astros. 3.ª La física, que tiene por objeto la tierra. 4.ª La química, cuyo objeto son, entre los cuerpos terrestres, los minerales. 5.ª La fisiología, que tiene por objeto los cuerpos organizados. 6.ª La sociología, que tiene por objeto los fenómenos específicamente humanos.

Esta clasificación no tiene sólo un valor lógico, sino también histórico. Las ciencias solamente han podido constituirse siguiendo su orden de dependencia. Y de hecho ha sucedido así. Las matemáticas existieron ya en la antigüedad, la astronomía empezó en el siglo XVI, la física en el XVII, la química en el XVIII, la biología en el XIX. La sociología no está aún formada, y Comte se propone ha-

cerlo. Siendo su objeto el hombre, es en cierto sentido la ciencia suprema.

3. *La sociología.*

Comte pretende unificar el saber humano. En principio, se abren ante él dos vías. Una, objetiva, consistiría en reducir todos los hechos a una ley única, que sería de orden matemático. Pero Comte considera esta vía prácticamente imposible, porque los fenómenos son demasiado distintos para admitir una perfecta sistematización y dejarse reducir a un solo principio. Por esto cree que sólo es posible una «síntesis subjetiva», es decir, una síntesis de los conocimientos efectuada desde el punto de vista del hombre y para su propia utilidad. La ciencia unificadora es entonces la sociología, puesto que es la que estudia al hombre.

El principio de la sociología es que el ser humano del hombre es social, en lo que Comte coincide exactamente con Marx. Todos los fenómenos humanos se encuentran también en los animales, excepto la civilización, es decir, el progreso social. Por esto afirma Comte que la «célula social» es la familia: el individuo como tal es una abstracción que pertenece a la biología; la sociología sólo considera al hombre en sociedad, y la sociedad elemental es la familia.

El método de la sociología es científico, huelga decirlo; no se diferencia del de las demás ciencias naturales y por esto merece ser llamada «física social». De esta idea ha vivido la sociología durante un siglo. Durkheim la ha desarrollado en sus *Reglas del método sociológico,* afirmando que los hechos sociales deben considerarse como cosas, que debe aplicarse a los mismos los métodos de observación objetiva de la física, y buscar sus leyes «mecánicas» excluyendo toda finalidad. Hubo que esperar a 1945 para que se dieran cuenta los sociólogos de que «los hechos sociales no son cosas».

La sociología de Comte está desarrollada en los tres últimos volúmenes del *Cours de philosophie positive.* Se divide en dos partes: «la sociología estática» y la «sociología dinámica». La primera estudia las condiciones necesarias para la posibilidad de la vida social, en cualquier tiempo y lugar. La segunda estudia las leyes de

evolución de las sociedades. La primera es una «anatomía social», la segunda una «fisiología». Y así como la razón de ser de los órganos del cuerpo es funcionar, así la estática está totalmente ordenada a la dinámica, que es la verdadera sociología.

La vida en sociedad es natural para el hombre. El origen de la sociedad no es, pues, un contrato y tampoco se funda en la utilidad. Las condiciones de la sociedad son de dos clases: Las «instituciones» y las «funciones». Las instituciones son las condiciones objetivas, como la familia, el lenguaje y la propiedad. Las funciones son las condiciones subjetivas: las fuerzas sociales como la autoridad y la religión.

La sociología pone de relieve las leyes de evolución de las sociedades. La primera y fundamental es que la evolución es un *progreso*. Es un desarrollo necesario e irreversible. El progreso es indefinido ya que no hay un absoluto que señale un límite a la perfección de la humanidad. Así pues, todas las esperanzas son lícitas.

La ley del progreso se diversifica según los planos de la vida humana. En el plano intelectual, el progreso es la ley de los tres estados que se estudia aquí con mayor exactitud y detalle. En el plano de la actividad, el progreso es el auge de la industria, que deriva normalmente del estado positivo y de la ciencia. En el plano moral el progreso consiste en substituir el egoísmo por el altruismo, o por lo menos, en hacer que prepondere.

Esta última ley es el principio de la moral, cuya divisa es: «Vivir para los demás». Implica la desaparición de la idea de derecho, sustituida por la de deber, ya que un hombre no tiene derechos, son los demás quienes tienen deberes hacia él. Pero no se trata del deber kantiano, que procede de la razón. El deber, para Comte, es el altruismo, y consiste en que cada individuo subordina sus tendencias personales al bien de toda la humanidad. En el fondo, hay identidad entre deber y amor.

4. *La religión de la humanidad.*

La religión es característica del hombre, y es indispensable para la vida social porque es principio de unidad. Está constituida por

tres elementos: una «fe» en un poder exterior, un «culto», sentimiento de respeto hacia esta potencia, y un «régimen», es decir, una conducta impuesta por este respeto y que se expresa por una moral, una liturgia y una política.

Así pues, el positivismo desemboca lógicamente en una religión. Es innecesario decir que esta religión no se dirige a Dios, ya que la idea de Dios corresponde al estado teológico, caducado ya. El positivismo no niega la existencia de Dios, pero la declara incognoscible, porque el único conocimiento posible se limita a los fenómenos. El absoluto, dirá Littré, es un «océano para el cual carecemos de brújula y de vela». En esta perspectiva el ser más grande que el hombre puede conocer es la humanidad. Formamos parte de ella, pero nos domina, nos sobrepasa y merece nuestra adoración. Por lo demás, hay que añadir a la Humanidad los elementos que hacen posible su existencia: la tierra y el aire. Se obtiene así una trinidad: el Gran Ser, el gran Fetiche y el gran Medio.

«La humanidad se compone más de muertos que de vivos.» El culto consistirá, pues, en la conmemoración de los grandes hombres que han sido, de una manera u otra, los bienhechores de la Humanidad. Se consagra un mes a los más grandes, un domingo a los que no lo son tanto, y un día a los pequeños. Así, en los domingos del mes Descartes se conmemoran santo Tomás, Bacon, Leibniz y Hume. Esta supervivencia de los muertos en el pensamiento de los vivos es «la inmortalidad subjetiva». Es lo único que el individuo puede esperar, pero constituye, al mismo tiempo, su mayor recompensa.

La nueva religión tiene necesidad de un sumo sacerdote, y Comte se atribuye con toda naturalidad esta función. Durante la primera mitad de su vida, afirma con una gran modestia, ha sido Aristóteles; durante la segunda será san Pablo. Y la religión de la humanidad le parece tan excelente, que está convencido de su éxito. En 1851 escribía: «No dudo de que antes de 1860, predicaré el positivismo en Notre-Dame.»

La nueva religión tiene también sus sacramentos. La «presentación», por ejemplo, es la ceremonia durante la cual el recién nacido es ofrecido para el servicio de la Humanidad, y sus padres se comprometen a prepararle para esta misión. A los catorce años la «ini-

ciación» es la primera lección de catecismo. La educación religiosa se termina a los veintiún años; en este momento se sitúa la «admisión», que es la autorización para servir libremente a la humanidad. Después vienen el «destino», la «madurez» y el «retiro» y la «transformación». Siete años después de la muerte, hay un juicio: el que es justificado queda incorporado a la humanidad, y sus restos son transportados al bosque sagrado que debe rodear a todo templo de la humanidad. Los demás son trasportados al «desierto de los condenados», o bien se les deja, sencillamente, en el «cementerio municipal».

Conclusión.

Comte encarna, personifica, al espíritu del siglo XIX: una fe ilimitada en la ciencia y en el progreso, un cerrarse totalmente a toda clase de trascendencia, tanto religiosa como metafísica. Después de él, es inútil estudiar a Stuart Mill y a Spencer, hallaríamos en ellos los mismos temas, aproximadamente, y las mismas ideas directrices.

¿Qué nos queda de esta gran síntesis? La idea, la intención positiva, sigue viva: pasa a Bergson, que pretendía construir también una filosofía positiva, e inspira a la fenomenología contemporánea que gusta definirse como un «positivismo radical». En cuanto al sistema de los conocimientos, está hoy caducado. Pero este hecho está de acuerdo con las previsiones de Comte, que siempre consideró su sistema como provisional.

El verdadero problema se refiere a los principios del sistema.

En primer lugar, por lo que concierne a la teoría del conocimiento científico, Meyerson ha demostrado con todo detalle que ninguna ciencia se desarrolla según el esquema positivista. La ciencia implica una referencia a la realidad, a una «cosa en sí» que no se reduzca a puros fenómenos. Y la ciencia persigue una explicación que, aunque no es metafísica, sin embargo no se detiene en las relaciones constantes de Comte; es una búsqueda de las causas.

En lo que concierne al progreso, éste es evidente tanto en el plano científico como en el técnico. Pero es muy dudoso en el plano

humano, moral y social. El progreso de las técnicas, como ha subrayado Gabriel Marcel, parece acarrear un envilecimiento del hombre que se encuentra sujeto a las máquinas que ha creado; y la especialización científica cierra el espíritu a toda cultura humana.

En lo que concierne a la metafísica, Kant veía más claro que Comte cuando afirmaba que era una tendencia natural del espíritu humano que la crítica puede combatir, pero no desarraigar. La ciencia no tiene, no puede tener, respuestas para todo; los problemas esenciales se le escapan porque son de «otro orden», y por más que adelante, no los resolverá.

En cuanto a la religión de la humanidad vale más correr un velo sobre ella. La idea es interesante porque es la consecuencia lógica del positivismo, y su fracaso implica el de los principios que la han dictado.

CAPÍTULO CUARTO

EL IDEALISMO FRANCÉS

Durante un siglo el movimiento idealista dominó el pensamiento francés. Se divide en dos ramas, según que siga a Hegel o a Fichte. Forman parte de la primera corriente Renouvier y Hamelin, y de la segunda Lachelier y su gran discípulo Brunschvicg.

I. RENOUVIER

Bibliografía. La primera obra de introducción que hay que leer es la de MILHAUD, *La Philosophie de Charles Renouvier*, Vrin. A continuación se podrá abordar el profundo estudio de HAMELIN, *Le Système de Renouvier*, Vrin. Las obras más interesantes del mismo Renouvier son la primera parte del *Premier Essai*, y la segunda parte del *Deuxième Essai*, Colin.

Biografía. Charles Renouvier nació en Montpellier en 1815. En 1829 llega a París y entra en el Collège Rollin donde es condiscípulo de Ravaisson. Se entusiasma con el saint-simonismo y durante toda su vida será un republicano ferviente. En 1834 entra (penúltimo) en la Escuela politécnica, donde tiene como profesor particular a Augusto Comte y donde traba amistad con Jules Lequier. A la salida de la escuela presenta su dimisión.

Después de algunos años de vida ociosa y disipada se le revela su vocación, en 1839, cuando decide presentarse para un premio de la Academia. Su trabajo sobre el cartesianismo no fue premiado, pero había leído *Les Principes* de Descartes «con verdadero encanto», y desde este momento empezó a dedicarse a la filosofía. En 1842 publicó su memoria, refundida, con el título de *Manuel de philosophie moderne*, seguido en 1844 por un *Manuel de philosophie ancienne.*

De ahora en adelante su vida se confunde con su obra. No buscó ningún

puesto, sino que consagró su tiempo y su fortuna a la elaboración y difusión de sus ideas. Fue un gran trabajador: al morir, en 1903, dejó unos cincuenta volúmenes, quizá demasiado para su gloria. Después de los dos *Manuels*, aparecieron los cuatro *Essais de critique générale*: el primero (1854) contiene la lógica, el segundo (1878) la psicología, el tercero (1864) tiene por título *Les principes de la nature*, y el cuarto (1864) *Introduction à la philosophie analytique de l'histoire*. En 1875 se publicó una segunda edición corregida y aumentada de los dos primeros *Essais*. Aparecen luego *La Science de la morale* (1869), *Esquisse d'une classification systématique des doctrines philosophiques* (1886), *Philosophie analytique de l'histoire* (1879), *La Nouvelle Monadologie* (1899), *Les Dilemmes de la métaphysique pure* (1900), *Histoire et solution des problèmes métaphysiques* (1901), *Le Personnalisme* (1903).

Al mismo tiempo Renouvier había fundado tres revistas, con la esperanza de ampliar el círculo restringido de sus lectores: *L'année philosophique* en 1867, *La Critique philosophique* en 1872, y *La Critique religieuse* en 1878. En la segunda de estas revistas, que aparecía semanalmente y que duró hasta 1889, escribió un número increíble de artículos, exponiendo sus principios según las ocasiones de la actualidad.

1. *El neocriticismo.*

Considerando en conjunto la larga carrera intelectual de Renouvier, se percibe una evolución que no por ser homogénea deja de ser profunda. Se distinguen en ella tres etapas, presididas por tres «conversiones».

La primera conversión de Renouvier es la que le hace pasar de las matemáticas a la filosofía. Se sitúa en 1839 y su resultado es la «filosofía de los Manuales». En este momento Renouvier sufre una fuerte influencia de Hegel. Profesa ya el *idealismo*, pero para no caer en lo que llama «el idealismo subjetivo», no ve otro camino que el de ir a parar a una especie de *panteísmo* místico, que se caracteriza por rechazar el principio de contradicción.

Hacia 1850 se convierte al *finitismo*, y su resultado es la «filosofía de los Ensayos». Después de largas reflexiones, Renouvier decide hacer un acto de fe en el principio de contradicción, y vincula a este principio el «principio del número», o «principio de lo finito», según el cual la misma noción de infinito es intrínsecamente contradictoria, y debe ser borrada de la filosofía.

Finalmente, hacia 1880, sufre la conversión al *teísmo*, o mejor, al monoteísmo. Durante la época de los ensayos el politeísmo en conjunto le había parecido más conforme con el espíritu republicano y con el principio del número. Pero más tarde le pareció que la unidad del universo exigía la unicidad del creador. Partiendo de este principio, durante el último período de su vida desarrolló considerablemente la creencia religiosa que había mantenido hasta entonces dentro de límites muy estrechos. Es lo que se llama la «filosofía del *personalismo*».

Sólo vamos a exponer aquí la segunda filosofía de Renouvier, puesto que es en ésta donde mejor se manifiesta su genio, y la única, en realidad, que ha dejado una huella en el pensamiento francés.

Renouvier llamó a esta filosofía *neocriticismo*. Con esto quiere expresar su ambición de «continuar a Kant». En efecto, pretende destacar el «espíritu crítico» en toda su pureza, abandonando el sistema kantiano que considera caducado, porque está sujeto, a pesar de los esfuerzos de Kant, a los dogmas de la antigua metafísica.

Su interpretación del kantismo está regida por tres influencias que se entrecruzan en su pensamiento. La influencia de Comte, en primer lugar. Desde su paso por la escuela politécnica se había sentido atraído por el *positivismo*. Profesa, pues, un fenomenismo que excluye a la cosa en sí de Kant, así como toda metafísica, y que hace emparentar el neocriticismo con la doctrina de Hume. Después, la influencia de Hegel bajo la forma de un ideal *racionalista*. Las leyes supremas del conocimiento no sólo son *a priori*, sino que regulan tanto el ser como el pensamiento. La lógica es, pues, una ontología, y la tarea de la filosofía consiste esencialmente en construir un sistema de categorías. Finalmente, la influencia de Lequier lleva a Renouvier a una especie de *fideísmo*. La libertad es el fundamento de la razón, no sólo de la razón práctica, como afirmaba Kant, sino también de la razón teórica. Esto significa que toda afirmación es un acto de «creencia» libre.

El centro de todo neocriticismo es la teoría del conocimiento. Comprende dos partes totalmente distintas que forman como dos círculos concéntricos: una *crítica de la representación* y una *crítica de la certeza*. La primera determina los límites del conocimiento

posible, señala sus leyes más generales y las organiza en sistema. La segunda, después de haber descrito las funciones de la vida mental, analiza los fundamentos de la afirmación y recorre los diversos grados de la creencia.

2. *La crítica de la representación.*

El *Premier Essai* se presenta como un tratado de lógica. Pero en él la lógica formal ocupa sólo un lugar muy pequeño. Es más bien, como reza el título, un tratado de «crítica» en el sentido kantiano de la palabra, una especie de «crítica de la razón pura», y al mismo tiempo es un tratado de filosofía general.

El primer paso de Renouvier es el de sentar el *fenomenismo*. Los datos primitivos de la reflexión filosófica son «representaciones». Pero toda representación tiene dos aspectos, el «representativo» y el «representado», es decir, un sujeto y un objeto que son correlativos. Habiendo establecido esto como un hecho, Renouvier demuestra su tesis, a saber, que «la representación no implica más que sus propios elementos». En efecto, una cosa que no fuera representada en modo alguno, que no fuera representable, sería para nosotros estrictamente inexistente: no podríamos saber ni decir nada acerca de ella. Así pues, hablemos solamente de lo que conocemos, de lo que se nos puede aparecer de una forma u otra: se tratará siempre de fenómenos. En resumen, escribe Renouvier con una fórmula que es una excelente definición del idealismo, «me coloco en el punto de vista del conocer, y no en el del ser sin el conocer, el cual se me escapa totalmente». Con esto queda eliminada la cosa en sí de Kant, y de una manera más amplia toda especie de «sustancia». La sustancia es para Renouvier un verdadero «ídolo» de la filosofía, puesto que si existe *en sí, debajo* de los fenómenos, escapa por definición a todo conocimiento posible. De este modo queda eliminada toda filosofía sustancialista, toda metafísica, podríamos decir. La filosofía debe ser «positiva» o científica.

Los fenómenos son, pues, elementos de lo real y del conocimiento conjuntamente. Pero no constituyen cosas si no se ponen ambos en relación; en caso contrario, el espíritu se halla ante una

nebulosa, ante un caos, en el que no distingue nada. El segundo paso de la crítica consiste, pues, en dejar bien sentado el *relativismo*. La tesis de Renouvier es doble: por una parte, conocer (una cosa, un objeto determinado) es poner unas relaciones, y por otra parte, el ser o la existencia (de una cosa) se reduce a la relación. En efecto, ¿qué es una cosa? Para el conocimiento es siempre un grupo de fenómenos distinto de otros grupos, nada más. En esta perspectiva no hay nada que impida volver a utilizar el término de «sustancia», pero dándole un sentido positivo. En el fondo, lo que constituye a una cosa como sustancia es una *ley*, pues es la ley la que asegura la permanencia de la agrupación y permite distinguir entre un sujeto estable y sus modos variables y contingentes. De ahí se sigue el rechazamiento de lo absoluto. Es también un ídolo, una idea vacía, pues no podemos tener ningún conocimiento de un ser que cae fuera de toda relación. Y, por consiguiente, toda metafísica, tanto si es teísta como panteísta, queda condenada por segunda vez.

El estudio de las relaciones particulares corresponde a las ciencias. El de las relaciones más generales, o primeras, es el objeto de la ciencia, es decir, de la filosofía; ¿acaso no se la ha definido siempre como la ciencia de los principios? Consideremos, pues, estas leyes supremas que Renouvier, siguiendo a Kant, llama categorías. Son *a priori*. En efecto, la experiencia nos da lo particular, es su misma definición. Pero los fenómenos particulares sólo son la «materia» del conocimiento. Éste exige una especie de marco o de armazón, la «forma», compuesta por ideas generales. Pero lo general no puede provenir de la experiencia. Las categorías son, pues, *a priori* en el sentido de que son lógicamente anteriores y superiores a la experiencia, ya que permiten organizarla y pensarla. Sin embargo, son fenómenos, pero «fenómenos generales», como decía Comte, objetos de una experiencia no empírica, por así decir: el espíritu los descubre por reflexión sobre su actividad.

«Un sistema de categorías completo, luminoso, tan bien dispuesto que su propia ley pareciera servirle de prueba, y que el espíritu, una vez introducido en el admirable laberinto, se encontrara retenido en él de una manera invencible, constituiría una filosofía acabada.» Este ideal, absolutamente racionalista, es hegeliano. La originalidad de Renouvier consiste en considerarlo irrealizable. A lo sumo po-

demos acercarnos a él ordenando las categorías, *clasificándolas* en un orden tal que el espíritu progrese de lo abstracto a lo concreto. Se parte de la *relación*, que es el ser indeterminado, para desembocar en la *conciencia*, que es el ser completamente determinado.

Todas las categorías son diversas formas de la relación. Son diversas, es decir, irreductibles las unas a las otras, aunque están siempre construidas sobre el mismo modelo. Vamos a examinar brevemente la relación.

Se forma por síntesis de una tesis y de una antítesis. La tesis es la *distinción* de dos términos, la antítesis es su *identificación*, la síntesis es la *determinación*, unión de los dos términos distintos. Este esquema dialéctico es aún de clara inspiración hegeliana. Pero Renouvier concibe la tesis y la antítesis no como contradictorias, sino como *correlativas*. Son opuestas, sin duda alguna, pero de tal manera que se exigen recíprocamente, y que perderían todo sentido si permanecieran aisladas: sólo se pueden distinguir cosas que tengan algún punto común, pero si tienen un punto común no se las puede distinguir absolutamente, sin señalar al mismo tiempo su unidad.

¿Cuáles son, así, las categorías? Renouvier propuso cinco tablas diferentes. La que da en el *Premier Essai* es la siguiente: *relación, número, posición, sucesión, cualidad, devenir, causalidad, finalidad, personalidad*. Renouvier muestra que cada una de ellas se construye bien según el esquema indicado. Así para la categoría de *número* la tesis es la *pluralidad*, la antítesis la *unidad*, y la síntesis la *totalidad*. Para la categoría de *cualidad: diferencia, género, especie*. Para la categoría de *personalidad: yo, no yo, conciencia*.

El desarrollo de las categorías da una filosofía completa, por lo menos, en sus principios generales. Señalemos algunos puntos.

De la categoría de *número* se sigue el «principio de número»: todo número es finito, por la misma ley de su constitución; la idea de un número infinito, o mayor que todo número designable, es absurda.

El desarrollo de la categoría de *cualidad* da toda la lógica formal, pues el acto de predicación que se expresa en una proposición, en el fondo es siempre una calificación: se afirma que tal sujeto tiene tal cualidad o, lo que es lo mismo, que es una especie de un género determinado.

La categoría de *causalidad* debe ser purificada de todo contenido metafísico y mantenida en un plano positivo. ¿Qué queda de ella? La idea matemática de «función» o la idea leibniziana de armonía. Si se relaciona el principio de causalidad con el principio del número, se ve que toda serie causal llega necesariamente a un primer término; dicho de otra forma, hay un «primer comienzo» de toda cosa.

Finalmente, la categoría de *personalidad*, «categoría concreta», envuelve a todas las demás. Está supuesta desde el origen de la crítica como «escenario» en donde aparecen los fenómenos, pues un fenómeno aparece necesariamente a alguien, y para hacer la ciencia se necesita un sabio. Así se sienta lo que Renouvier llama «el principio del idealismo», que puede formularse como sigue: «Todo conocimiento es relativo a una conciencia individual y personal»; «no podemos salir de nosotros mismos para comprobar la existencia de un objeto exterior»; si la conciencia se desvaneciera, los objetos y el mundo desaparecerían, «sin conciencia, no pudiendo ponerse ya ninguna cosa, por falta del escenario en donde la pone necesariamente aquel que afirma su existencia, todo se desvanecería».

Para acabar la crítica del conocimiento queda por dar un último paso: determinar la extensión de la ciencia posible. Sabemos que la ciencia se limita a los fenómenos, pero esto no es, propiamente hablando, un límite, porque más allá no hay nada. El problema consiste en averiguar si se puede hacer «la síntesis total de los fenómenos», o dicho de otro modo, llegar a una ciencia integral del mundo. Primeramente Renouvier demuestra que la síntesis total *existe*. En virtud del principio del número los fenómenos forman una suma finita; la realidad está limitada según todas las categorías. En efecto, sería contradictorio admitir que el espacio, el tiempo, la gradación de los géneros y de las especies, la serie de causas, etc., sean infinitos. Pero Renouvier declara inmediatamente que esta síntesis, por más real que sea, es *incognoscible* para una conciencia cualquiera. En efecto, no es cognoscible *a posteriori* puesto que no hay ninguna experiencia que pueda «abarcar el mundo», ya que se efectúa necesariamente en el mundo. Se planteará, pues, esta aparente paradoja: «el conjunto de los fenómenos, objetos de una experiencia posible, sobrepasa toda experiencia posible». Y la

síntesis tampoco es cognoscible *a priori*, pues por más que se analicen las categorías jamás se llegará a lo real, concreto, puesto que son generales. Se obtendrá, en cierto modo, una cuadrícula cada vez más espesa, pero que dejará escapar siempre la individualidad de los fenómenos.

De esta manera el mundo se fragmenta en distintos mundos relativos a cada conciencia, fragmentos de un todo que ninguna conciencia puede aprehender. Se desemboca así en un verdadero *agnosticismo*, que tiene una doble consecuencia. Por una parte, condena a muerte, una vez más, a todos los sistemas metafísicos en cuanto que pretenden dar una explicación integral del mundo. Materialismo, evolucionismo, panteísmo, teísmo, son rechazados conjuntamente. Por otra parte, retira, por así decir, o refleja la filosofía sobre la crítica tal como ha sido esbozada. El único camino que queda abierto es el estudio del hombre, puesto que la conciencia humana es la única síntesis concreta de todos los fenómenos accesibles al hombre.

3. *La crítica de la certeza.*

El *Deuxième Essai* es un tratado de «psicología racional». Por lo dicho ya se puede prever que Renouvier no intenta, en absoluto, continuar la psicología racional clásica, que es una metafísica del alma. Pero tampoco quiere hacer una psicología puramente empírica o experimental. Su psicología será, pues, racional; en primer lugar, en el sentido de que no será precisamente no «racional» como la de Wolff, y, en segundo lugar, en el sentido de que asume los hechos en las categorías y de este modo se organizan y aclaran.

Así pues, la tabla de las categorías que la lógica nos ha proporcionado es la que da a Renouvier su clasificación de las funciones mentales. Las cinco primeras definen al «hombre orgánico». Si les añadimos la *conciencia*, aparece la sensibilidad. Si añadimos la *causalidad*, el hombre es voluntad. La *finalidad*, y es pasión. Finalmente, si consideramos todas las categorías en cuanto reflejadas por una especie de desdoblamiento de la conciencia, el hombre es entonces inteligencia.

Por consiguiente, lo que caracteriza al hombre y lo distingue del animal es la reflexión. Para no dar más que algunos ejemplos, tenemos que el uso reflexivo de la categoría de *número* es la «numeración», que es una función mental original. El uso reflexivo de la categoría de *causalidad* es la razón. Asimismo podría definirse la imaginación por la categoría de *posesión*, la memoria por la de *sucesión*, el pensamiento, que se reduce a la asociación de ideas, por la de *devenir*.

Siendo las categorías irreductibles, se podría temer que el hombre se hallase dividido en funciones heterogéneas y autónomas. Y, sin duda alguna, las funciones son distintas, pero son indisolubles. Separadas de la inteligencia, la pasión y la voluntad serían ciegas, carecerían de objeto. Separadas de la voluntad, la inteligencia y la pasión serían inmóviles, sin acto. Separadas de la pasión, la inteligencia y la voluntad serían maquinales y frías.

Dicho esto, vamos a considerar de una manera especial la voluntad, pues en relación con ella se plantea el problema de la libertad y de rechazo el de la certeza.

Renouvier empieza con una descripción del fenómeno de querer. No es una simple espontaneidad, pues ésta es una característica común de todas las funciones vitales. Tampoco es una espontaneidad absoluta, pues un acto de voluntad está siempre condicionado por los antecedentes. Por otra parte, la voluntad no es una facultad, distinta de las representaciones, pues en este caso sería una especie de «sustancia» incognoscible. A fin de cuentas Renouvier define la voluntad: «la automotividad de la representación», es decir según la expresión de Hamelin, «la soberanía de la representación sobre sí misma», o también la causalidad inmanente de la representación. Puede decirse también que es un esfuerzo, pero no muscular y motor, como creía Maine de Biran; es un esfuerzo de la representación que se suscita, se mantiene o se suprime.

Es evidente que la voluntad tiene sus grados. Cuando se relaja, sobreviene el ensueño y después el sueño. Cuando abdica ante la pasión, la imaginación o la sensibilidad, sobreviene el «vértigo mental». Con ello entiende Renouvier un predominio de la vida espontánea sobre la vida reflexiva, que se manifiesta por diversos fenómenos que van desde la alucinación a la locura, pasando por la

mística. En todos estos casos lo esencial es la falta de control y de crítica, con lo cual una representación cualquiera se desarrolla espontáneamente, invade la conciencia, determina una afirmación sin reservas y se prolonga en actos automáticos. Por oposición al vértigo mental, se observa entonces que la voluntad es, en primer lugar y ante todo, el poder de detener esta espontaneidad, y que se manifiesta primitivamente a la conciencia por medio de la *duda*. «Saber dudar, ¿no es acaso el secreto de buen sentido? El ignorante duda poco, el tonto aún menos, y el loco jamás.»

Resulta de este análisis que la voluntad es idéntica a la *libertad*. Es, pues, indiscutible que poseemos el sentimiento de ser libres. Pero la cuestión está en saber si hay una realidad que corresponda a esta apariencia, si no se trata de un sentimiento ilusorio. Aquí Renouvier coge por su cuenta y desarrolla ampliamente el «dilema de Lequier». El texto de éste es breve, pero suficientemente claro: «Dos hipótesis: la necesidad y la libertad. Hay que escoger entre cuatro hipótesis: 1.ª afirmar necesariamente la necesidad, 2.ª afirmar necesariamente la libertad, 3.ª afirmar libremente la necesidad, 4.ª afirmar libremente la libertad. Las tesis 2 y 3 pueden descartarse sin más, porque son intrínsecamente contradictorias: la forma contradice el fondo. Quedan las hipótesis 1 y 4. Ambas son igualmente coherentes. Pero la hipótesis 1 hace imposible toda vida humana, intelectual y sobre todo moral. Queda, pues, solamente la hipótesis 4: el hombre debe afirmar la libertad libremente.

Pero si la libertad es supuesta de esta manera, si es real, ¿en qué se convierten nuestras certezas? Hay que volver a replantearlo todo, pues siempre se podrá dudar de todo. Y de hecho, según Renouvier, ninguna verdad se impone al espíritu con una evidencia compulsiva. El escepticismo no es una doctrina históricamente limitada y caducada, es una amenaza y una tentación constantes, porque no sólo es posible en cualquier momento sino que, y esto es más grave, es teóricamente inexpugnable.

Nos vemos, pues, obligados a reconocer que, dejando a parte los fenómenos como tales, como simples apariencias subjetivas, que los mismos escépticos nunca han recusado, toda certeza es una *creencia*. Entra en ella, junto con un factor intelectual, un factor pasional y sobre todo un factor voluntario. Jamás se afirma nada

si no se quiere, es decir, sin un acto de libertad. Tenemos, pues, que determinar ahora lo que hay que afirmar.

Renouvier distingue tres grados en la firmeza de la creencia, o, lo que es lo mismo, tres «órdenes de certeza». En primer lugar aparece la «creencia natural», que sienta las «tesis de realidad». Son aquellas afirmaciones que cualquier hombre, aunque sea escéptico, está prácticamente *obligado* a aceptar, al menos de un modo implícito, si quiere vivir. Por ejemplo, la de la realidad del yo y la identidad personal, la realidad del mundo externo y la veracidad de las facultades de conocimiento, es decir, la posibilidad para mí de conocer el mundo.

El segundo orden de certeza comprende los «postulados de la moral». Son las afirmaciones que el hombre se ve *obligado* a sentar para poder vivir moralmente. En el fondo, sólo hay un postulado: el de una armonía entre las leyes del universo y los fines de la persona. Pero si se considera esta idea en detalle, se hallan los tres postulados kantianos: la libertad, la inmortalidad personal y la existencia de una divinidad. Sólo hay que tener cuidado en mantener *rigurosamente* los objetos de estas afirmaciones dentro de los límites fijados por la crítica, dentro del mundo de los fenómenos, o sea, no situarlos en el mundo ilusorio de las cosas en sí.

Finalmente la «creencia religiosa» supera los postulados de la moral en cuanto abandona el plano de las generalidades más altas para particularizar y concretizar las hipótesis. Lo cual implica una parte creciente de imaginación y también de arbitrariedad.

Tales son los principios esenciales del neocriticismo. Para acabar de esbozar esta gran síntesis sería necesario emprender tres caminos. En primer lugar, Renouvier desarrolla una *filosofía de la naturaleza*, cuya idea madre es leibniziana. En efecto, los seres que la creencia pone fuera de mí, sólo pueden ser concebidos sobre el modelo del yo. Son, pues, centros de conciencia, mónadas. Por otra parte, Renouvier emprende una *Filosofía de la historia*. En ésta, la idea más sobresaliente es la negación del progreso, o, más exactamente, la refutación del dogma evolucionista que afirma que la historia está regida por una ley de progreso necesario. Finalmente, el neocriticismo contiene una *moral*, dominada por las ideas de deber y de justicia.

Conclusión.

En una carta fechada en 1913, Lachelier hacía constar que la mayor parte de sus alumnos se habían convertido en discípulos de Renouvier. Es una afirmación sin duda exagerada: Renouvier nunca llegó a ser jefe de escuela. Sin embargo, es un hecho cierto que este filósofo extraño a la universidad ejerció una considerable influencia en el pensamiento francés hacia fines del siglo XIX y principios del XX.

Renouvier es el primer filósofo francés, desde Malebranche, lo bastante genial para construir un sistema completo de filosofía. Aunque hoy apenas se oiga su nombre, es, junto con Comte, la figura de mayor relieve del pensamiento francés del siglo XIX, y un gran número de sus ideas ha penetrado en el fondo común del pensamiento contemporáneo.

Su mayor interés está, según nuestro modo de ver, en haber hecho una síntesis de todas las ideas modernas que conciernen los problemas del conocimiento. Según el momento que se considere en el desarrollo de su sistema, es fenomenista, realista, idealista, racionalista, escéptico, fideísta y realista. Después de él no volvemos ya a encontrar una tal agilidad de espíritu, ni una comparable amplitud de visión. Pero, evidentemente, lo que le hace interesante constituye también su debilidad. No sólo le falta coherencia a la síntesis, sino que ninguno de sus elementos es satisfactorio, ni siquiera el realismo sentado en el último momento por un acto de fe.

II. HAMELIN

Bibliografía. No existe ninguna obra consagrada al pensamiento de Hamelin en conjunto. Puede consultarse, en primer lugar, PARODI, *La Philosophie de O. Hamelin*, en *Du Positivisme à l'idéalisme*, t. II, cap. IX, Vrin. Además ETCHEVERRY, *L'Idéalisme dialectique d'Hamelin*, en *L'Idéalisme français contemporain*, cap. II, P.U.F. Finalmente, BECK, *La Méthode synthétique d'Hamelin*, Aubier. El *Essai* de Hamelin es un monumento de difícil acceso (P.U.F.).

Biografía. Octavio Hamelin nació en Lion d'Angers en 1856. Hace sus estudios en París sin pasar por la escuela normal; sigue luego la carrera universitaria: es profesor en Foix y en Pau, en la universidad de Burdeos y después en la Sorbona, donde explica historia de la filosofía. En 1907 presenta su tesis doctoral, en la que trabajaba desde hacía veinte años: el *Essai sur les éléments principaux de la représentation*. Durante las vacaciones siguientes se ahogó en una playa de las Landas intentando socorrer a una sobrina.

Hamelin, espíritu penetrante que no tuvo tiempo de dar todo lo que poseía, representa en Francia la forma más pura del idealismo sistemático.

Después de su muerte se publicaron tres de sus cursos que habían sido íntegramente redactados: *Le Système d'Aristote, Le Système de Descartes, Le Système de Renouvier*. Su interpretación de las doctrinas está claramente influida por su propia filosofía. En Aristóteles estudia sobre todo la lógica, y en ésta especialmente la oposición de los conceptos, en la que ve el inicio de su propia dialéctica. Presenta un Descartes idealista, y le juzga inconsecuente cada vez que se aparta del idealismo puro. Su estudio sobre Renouvier tiene un interés particular porque en él se encuentran las raíces de su propio pensamiento: considera a Renouvier empirista, pero más por gusto que por principio, de suerte que piensa completar y llevar a su perfección el neocriticismo orientándolo hacia Hegel. Su ambición es realizar el ideal que Renouvier juzgaba inalcanzable: la construcción de un sistema perfecto de categorías. Y en su maestro encuentra el medio de conseguirlo. Hamelin encadena las categorías según la ley de *correlación* que Renouvier utilizaba para construir cada una de ellas separadamente. Ésta es casi su única originalidad.

1. Los principios.

El nervio o el resorte de la filosofía de Hamelin es el «método sintético». Pero este método sólo es posible mediante ciertos presupuestos que forman las verdaderas bases del *Essai*.

El primero es el *fenomenismo*, que Hamelin da como equivalente al idealismo. Se opone a toda forma de realismo, que Hamelin no distingue del materialismo. El idealismo es para él una especie de evidencia primaria, pues la hipótesis de la cosa en sí, que existe fuera del pensamiento, es absurda. En efecto, es absurdo imaginar que el pensamiento pueda salir de sí mismo para alcanzar las cosas, y también es absurdo imaginar que las cosas puedan entrar en la conciencia. Por consiguiente, hay que admitir la identidad del pensamiento y del ser. La representación no se refiere a nada distinto

de sí misma «no representa, no refleja un objeto y un sujeto que existirían sin ella; ella misma es el objeto y el sujeto, es la misma realidad. La representación es el ser, y el ser es la representación». No existe, pues, lo incognoscible, es más «no hay misterio en el fondo de las cosas».

El segundo principio es el *relativismo*. Una cosa que existiera sin relaciones, un absoluto, sería, por esto mismo, ininteligible: sería de nuevo una cosa en sí. Por consiguiente, una cosa no es más que «el conjunto de sus relaciones con todas las demás». «La verdadera realidad no es el pretendido real de las escuelas llamadas realistas, es la relación, más o menos rica de contenido, que forma un todo con él porque este contenido es él mismo relación.» Así pues, el mundo está formado «no de cosas, sino de relaciones», es «una jerarquía de relaciones». Y así se llega al idealismo, puesto que para Hamelin es evidente que las relaciones sólo pueden existir en el pensamiento.

El tercer principio es el *racionalismo*. Significa dos cosas: que el saber forma un sistema, y que se desarrolla *a priori*. El saber es un sistema. En efecto, «saber es siempre señalar relaciones necesarias entre las cosas». Pero, ¿qué es un sistema, sino «un conjunto de términos ligados entre sí»? El empirismo, que no admite otra cosa que hechos yuxtapuestos sin vínculos, es «casi abiertamente la negación de todo saber». Por consiguiente, explicar una noción es colocarla en su lugar por relación con todas las demás, «situarla en su puesto» en el progreso del pensamiento. El saber se construye de una manera puramente *a priori*. La experiencia desempeña, sin duda alguna, un papel en la constitución de las ciencias, pero sólo es el sustituto provisional de la deducción racional, porque la ciencia propiamente dicha sólo comienza con el hallazgo de las relaciones necesarias, se confunde con la explicación que es obra de la razón. Por tanto, si rechazamos el empirismo, y debemos rechazarlo, «nos pronunciamos en favor de una filosofía completamente racional y completamente nocional».

Ésta es, pues, la ambición de Hamelin: «imaginar por anticipado todas las ciencias acabadas, completadas por una ciencia del conocimiento, y todas las proposiciones de este saber universal ligadas entre sí por vínculos inteligibles». Hamelin no disimula en absoluto

lo que tiene de exorbitante tal pretensión. Pero si el racionalismo absoluto es un fin inaccesible, por lo menos se pueden sistematizar las categorías generales del ser y del pensamiento, construir *a priori* «los elementos principales de la representación».

Inevitablemente, al llegar a este punto se plantea el problema de saber qué es lo que diferencia a Hamelin de Hegel. Poca cosa: un simple matiz en el método.

2. *El método.*

Hamelin define su método como «sintético». Esto no basta, ciertamente, para distinguirlo del método hegeliano, pero muestra claramente que rechaza el análisis.

Acusa al método analítico de permanecer atrincherado en lo idéntico y, por lo tanto, de no ser progresivo. En efecto, el análisis no hace nada más que explicar, explicitar, las nociones. No es «extensivo», como decía Kant, es impotente para hacer progresar el conocimiento. Toda nueva adquisición se hace por síntesis.

Esto lo vio bien Hegel, en quien hay que reconocer «al verdadero maestro del método sintético». Sin embargo, Hamelin no adopta el método hegeliano. Le reprocha dos cosas. En primer lugar, el fundarse sobre la contradicción, pues una síntesis de términos contradictorios es imposible. En efecto, en la oposición de contradicción, los dos términos en presencia se excluyen absolutamente. En esto consiste precisamente la contradicción, en que cada término es la negación pura y simple del otro. Por lo tanto, no es posible unir en una síntesis dos términos contradictorios. Además, la dialéctica hegeliana conduce al nihilismo. Desemboca en el espíritu, afirma Hegel. Pero, ¿qué es el espíritu? «El abismo supremo del panteísmo oriental», responde Hamelin, o bien el uno de la filosofía plotiniana. Por lo tanto, si la dialéctica suprime todas las determinaciones, una después de otra, desemboca necesariamente en una indeterminación absoluta. Y lo que quiere Hamelin es hallar de nuevo por vía dialéctica «lo concreto verdaderamente concreto», es decir, la conciencia personal. El siguiente fragmento, extraído de una carta, expresa perfectamente su posición, en su oposición a Hegel: «No

quiero una filosofía que haga disolverse las distintas existencias individuales, sólo quiero vincularlas entre sí: solamente quiero que ninguna, considerada aisladamente, se baste a sí misma.»

Descartado Hegel, ¿qué nos queda? La dialéctica tal como la definió Renouvier: «Sustituimos la contradicción hegeliana por la *correlación*.»

Mientras dos términos contradictorios se excluyen absolutamente, dos términos contrarios se oponen de tal manera que se excluyen y se exigen al mismo tiempo. Se excluyen porque son contrarios, pero se exigen porque sólo tienen sentido el uno con relación al otro. Es lo que Aristóteles había visto ya cuando decía que los contrarios pertenecen al mismo género, y que la ciencia de los contrarios es una. Éste es, pues, para Hamelin, el «hecho primitivo»: todo lo *puesto* excluye un *opuesto*, toda *tesis* deja fuera de sí misma una *antítesis*, y los dos términos opuestos sólo tienen sentido en cuanto se excluyen recíprocamente. Pero si los dos opuestos únicamente tienen sentido el uno por relación al otro, es necesario que se den a la vez como partes de un mismo todo. La tesis y la antítesis reclaman, por lo tanto, su *síntesis*. Hamelin llama *relación* a esta ley fundamental del ser y del pensamiento.

Así el método sintético de Hamelin no se desarrolla como el de Hegel por negaciones sucesivas, sino que progresa por afirmaciones que se completan. Cada elemento inferior manifiesta su insuficiencia, llama al siguiente porque no puede existir ni ser concebido sin él. De este modo el pensamiento avanza por grados de lo abstracto a lo concreto.

3. *El sistema.*

Como Renouvier, Hamelin pasa de la *relación*, que es el ser abstracto e indeterminado, a la *conciencia*, que es el ser concreto y completamente determinado. Pero, a diferencia de Renouvier, encadena las categorías, de suerte que su sistema, tomado globalmente, es una verdadera «prueba ontológica». Esta prueba, sin duda alguna, es muy distinta de lo que, desde Kant, ha recibido este nombre: no se aplica a Dios, sino al ser; no procede por análisis de un

concepto, sino por síntesis de conceptos opuestos; no es inmediata, sino que se despliega en momentos distintos y sucesivos. Sin embargo, lo esencial de la prueba ontológica subsiste, ya que la dialéctica muestra la necesidad de poner el ser concreto partiendo del ser abstracto.

Al estudiar cada una de las categorías, Hamelin esboza un tratado completo de metafísica. Pero lo que más le interesaba era la dialéctica, es decir, el movimiento lógico, la construcción del sistema. Intentaremos dar una idea de ello. No es una tarea imposible, como lo era tratándose de Hegel, pues sólo hay aquí doce categorías, y su génesis no ocupa más de veinte páginas de las quinientas que tiene el *Essai*.

1.ª Tesis: la *relación*, antítesis: el *número*, síntesis: el *tiempo*.

La relación significa la dependencia recíproca de los términos. Pero esta incapacidad que tienen de ser el uno sin el otro «no puede subsistir», dice Hamelin, sin su contrario, a saber, la necesidad de ser, en cierta manera, el uno sin el otro. Esta nueva relación es el número, pues, las unidades permanecen distintas incluso cuando se las totaliza. La síntesis del vínculo y la dispersión es el tiempo, puesto que es un continuo cuyos elementos se excluyen.

2.ª Tesis: el *tiempo*, antítesis: el *espacio*, síntesis: el *movimiento*.

La sucesión de los instantes del tiempo sólo se comprende por su contrario, la simultaneidad. Pero una serie de términos dados a la vez es el espacio. La síntesis del tiempo y el espacio es el movimiento, que es una relación entre un espacio recorrido y el tiempo que se emplea para recorrerlo.

3.ª Tesis: el *movimiento*, antítesis: la *cualidad*, síntesis: la *alteración*.

El movimiento es compuesto, como el espacio y el tiempo, cuya síntesis es. Pero lo compuesto es lo correlativo de lo simple. Lo simple es lo que se encuentra entero en una parte cualquiera, tan pequeña o tan grande como se quiera: es, pues, la cualidad. Pero la cualidad no es inmutable, tiene su movimiento propio, o mejor, una variación, que es la alteración.

4.ª Tesis: la *alteración*, antítesis: la *especificación*, síntesis: la *causalidad*.

En la alteración desaparece una cualidad que es sustituida por otra. Se entiende por oposición un proceso en el que la cualidad primitiva subsiste, y en el que la nueva cualidad se añade a ella confiriéndole una determinación. Este proceso es la especificación: el paso del género a la especie añadiendo la diferencia específica. ¿Cómo unir la alteración y la especificación? Por la idea de causalidad, pues la causalidad es «el encadenamiento necesario de los fenómenos por medio de un dinamismo mecánico racional».

5.ª. Tesis: la *causalidad*, antítesis: la *finalidad*, síntesis: la *personalidad*.

En la causalidad los cambios están determinados desde fuera y sin tener en cuenta el bien de la cosa que los sufre. Lo contrario de la causalidad es, pues, la finalidad, en la que la acción tiene un fin, en la que los cambios están determinados por una idea inmanente. Y así se llega a la última síntesis: la noción de un todo que determina sus partes, que es, pues, «relación de sí mismo a sí mismo». Semejante ser es libre y consciente, pues «manifestar su independencia y su suficiencia por un carácter interno, es hacerse, es poseer la libertad», y para escoger entre posibles hay que ser consciente.

Al llegar a este punto la dialéctica se detiene, pues la persona, el ser concreto y real, no tiene contrario, sino solamente un contradictorio: la nada. Y si contemplamos el camino recorrido, vemos que los elementos precedentes sólo acceden al ser en el momento en que la conciencia se pone a sí misma por un acto de absoluta libertad.

Conclusión.

La influencia de Hamelin ha sido lenta en manifestarse, no ha sido muy extensa, pero ha dejado un rastro profundo en varios pensadores de primera fila. Aparece en Lavelle y, más aún, en Le Senne; también la hallamos en M. Morot-Sir y en M. Sesmat. El método sintético ha penetrado brillantemente incluso en al escuela tomista con las obras del padre Marc.

No es un error denominar idealismo dialéctico al sistema de

Hamelin. Si se le considera en su aspecto idealista, no puede dejarse de percibir su fragilidad. Su base es una crítica del idealismo kantiano de la cosa en *sí*: *lo pulveriza* sin esfuerzo, pero no alcanza, en absoluto, a un realismo que no sea kantiano. Por otra parte, su finalidad es la de construir una representación del ser concreto real. Pero, ya que en el idealismo el ser se identifica con la representación, la dialéctica debe construir el mismo ser, es decir, crear una conciencia. ¿No es exigirle demasiado?

En lo que concierne al método sintético, opinamos como Parodi y Brunschvicg, enemigos fraternos de Hamelin: la contrucción es admirablemente ingeniosa, pero es arbitraria y artificial. No solamente no se impone como necesaria al espíritu la ley general de su movimiento, la oposición de contrariedad, no es, ciertamente, el único modo racional de pensar, ni el único método capaz de conferir orden y unidad a las ideas.

III. LACHELIER

Bibliografía. Hay que empezar por la nota de BOUTROUX, titulada *Jules Lachelier*, recogida en los *Nouvelles Études d'histoire de la philosophie*: es la mejor introducción y quizá también la mejor exposición. La única obra consagrada a Lachelier es el librito de SÉAILLES, *La Philosophie de Jules Lachelier*, Alcan, 1920. Las *Oeuvres* de Lachelier están reunidas en dos volúmenes (Alcan). Fue publicado (fuera de comercio) un volumen de sus *Lettres*, en 1933. Sus *Leçons* de la escuela normal, redactadas por sus alumnos, se conservan en la bibliografía de este establecimiento.

Biografía. Jules Lachelier nació en Fontainebleau en 1832. Cursa sus estudios en Sainte-Barbe y en Louis-le-Grand, y en 1851 entra con el número uno en la escuela normal. Después de haber sido profesor en Toulouse y en Caen, en 1864 es nombrado *maître de conférences* de la escuela normal, donde hasta 1875 forma generaciones de profesores idealistas y kantianos.

En 1871 presenta su tesis, *Du Fondement de l'induction*. En 1885, publica el artículo *Psychologie et Metaphysique*. Estos dos trabajos, breves y densos, contienen lo esencial de su pensamiento. Pero hasta 1914 toma parte en los trabajos de la sociedad francesa de filosofía, en los que sus intervenciones son siempre importantes.

Inspector general, miembro de la Academia de ciencias morales y polí-

ticas, fue siempre muy reservado y modesto «poniendo, en pasar desapercibido, dice Seailles, el mismo cuidado que otros ponen en hacerse notar». Guardaba celosamente el secreto de su vida privada. En su testamento prohibió la publicación de cualquier retrato, carta o curso. Era católico practicante y se ignora cómo compaginaba su filosofía y su fe. Seguramente los escrúpulos religiosos influyeron en la decisión que tomó en 1875 de abandonar la enseñanza de la filosofía y hacerse inspector de letras. Murió en 1918.

1. La lógica.

Lachelier publicó algunos artículos puramente lógicos, que hacían referencia al silogismo y a la proposición, bajo el título de *Études sur le sylogisme*. Hay que señalar dos aspectos.

En primer lugar, Lachelier da una nueva interpretación de las tres figuras del silogismo clásico. Si se consideran las figuras según la modalidad de su conclusión, vemos que la primera demuestra una *necesidad*, la inherencia necesaria del predicado en el sujeto, la segunda una *imposibilidad*, y la tercera una *posibilidad*. No siendo concebible otro caso, no puede existir una cuarta figura. Si luego se consideran las figuras según el papel que desempeñan en la marcha general del pensamiento, vemos que la primera es esencialmente prueba de *verdad*, y las otras dos pruebas de *falsedad*. La segunda prueba la falsedad de un pretendido *hecho:* es imposible. La tercera prueba la falsedad de un pretendido *derecho:* no es más que una posibilidad.

Por otra parte, al estudiar la proposición, Lachelier sienta las bases de lo que actualmente se llama la «lógica de las relaciones». La lógica clásica se refiere sólo a un cierto tipo de proposiciones, que se pueden llamar «proposiciones de inherencia», porque afirman la inherencia de un atributo a un sujeto. Por ejemplo: Pedro es hombre, el hombre es mortal. Pero existe otro tipo de proposiciones que se pueden designar con el nombre de «proposiciones de relación», que afirman una relación entre dos términos de la misma naturaleza. Por ejemplo: Pedro es hijo de Pablo, París es mayor que Versalles, Orleáns está al sur de París. En esta clase de proposiciones el segundo término no es el predicado del primero, sino

otro sujeto. Y la cópula no es el verbo ser, sino el conjunto de palabras que expresan la relación. Estas dos clases son irreductibles, pues la primera es el análisis de un sujeto real, mientras que la segunda es una comparación creada por el espíritu. A este segundo tipo pertenecen todas las proposiciones matemáticas. Pero no se pueden constituir silogismos con proposiciones de relación, porque no hay término medio, común a las dos premisas. Por ejemplo: A es mayor que B, y B es mayor que C, por consiguiente... Evidentemente, el razonamiento es correcto, pero no es un silogismo. La lógica matemática, y más aún la lógica de las relaciones, es, pues, distinta de la lógica formal.

2. *La teoría del conocimiento.*

Lachelier tuvo por maestro a Ravaisson, que le dio la idea directriz de su filosofía: «el espíritu es lo que es». Pero Kant halló el sentido idealista de este principio y el método que de él se deriva.

Desde el principio del *Fondement de l'induction*, todo queda determinado por la exclusión de dos métodos: el empirismo de Mill y el realismo de Cousin. El idealismo de Kant es la única vía abierta a la filosofía.

El empirismo es incapaz de fundamentar la ciencia, puesto que reduce el conocimiento a la recepción pasiva en la sensibilidad de fenómenos sin enlaces, y a la asociación habitual de las impresiones recibidas. Se encierra así en un idealismo subjetivo, o en un subjetivismo que no se diferencia en nada del escepticismo. «El escepticismo es el fruto natural y siempre renaciente del empirismo.»

Pasando al otro extremo ¿no podría fundarse el conocimiento en una intuición intelectual que captara las cosas en sí más allá de los fenómenos sensibles? Tampoco. Porque en primer lugar la intuición, suponiendo que sea posible, sólo alcanzaría la cosa en sí como un hecho contingente y particular, y no saldríamos del empirismo. Además, y principalmente, una intuición del ser en sí no es posible, es absurda, contradictoria: el espíritu, para llegar a la cosa, debería salir de sí mismo, y la cosa, si fuera percibida.

dejaría de ser en sí y se convertiría en un fenómeno. He aquí dos argumentos clásicos de la escuela idealista: «La existencia de una cosa en sí no puede ser para nosotros un hecho, pues para comprobar este pretendido hecho sería necesario estar allí donde por hipótesis no estamos, y ver aquello que por hipótesis no vemos.» «Las cosas en sí que se convirtieran para nosotros en un objeto de intuición no serían más que el fenómeno de sí mismas.»

Así queda planteado, a manera de evidencia primera, el principio de inmanencia y con él el idealismo. El espíritu está encerrado en sí mismo, no aprehende más que fenómenos, es decir, sus propias representaciones. Pero también las leyes del pensamiento son idénticas a las del ser; del ser pensado, se entiende, pero no hay otro para nosotros. Y, por consiguiente, el método será el análisis trascendental de Kant, que Lachelier denomina *análisis reflexivo*, en recuerdo de Maine de Biran. «El conocimiento más elevado no es ni una sensación ni una intuición intelectual, sino una reflexión por la cual el pensamiento capta inmediatamente su naturaleza y la relación que mantiene con los fenómenos; de esta relación podremos deducir las leyes que ella misma les impone y que no son otra cosa que los principios.»

La realidad del mundo se funda, pues, en la actividad del espíritu, la objetividad de las leyes naturales en las exigencias del pensamiento. Si en lugar de pensar se sueña, el mundo, a su vez, no es más que un sueño. Llegando al límite, «la incoherencia externa es la locura interna».

Afirmados estos principios, la teoría se desarrolla en tres etapas.

La primera es la deducción del principio de causalidad o, lo que es lo mismo, del determinismo y del mecanismo de la naturaleza. La exigencia fundamental del pensamiento, la condición misma de su posibilidad, es la *unidad*. Por consiguiente, el mundo mismo debe ser unificado. ¿Cómo puede reducirse a la unidad la infinita diversidad de los fenómenos? Es necesario y suficiente que los fenómenos se encadenen necesariamente, pues así forman un todo continuo. Pero, a su vez, el determinismo sólo es posible si los fenómenos se dan en el espacio y en el tiempo, es decir, si se reducen a movimientos. Así se justifica la idea-madre de la física cartesiana: «Lo que Leibniz no discutió a Descartes y que nos parece estar

por encima de toda discusión, es que en la naturaleza debe explicarse todo mecánicamente, pues el mecanismo de la naturaleza es la única expresión posible del determinismo del pensamiento.»

La segunda etapa es la afirmación del principio de finalidad. El mecanismo de la naturaleza es la condición de la *posibilidad* del pensamiento. Pero el pensamiento quiere aprehenderse no sólo como posible, sino como *real*. Para esto es necesario que el mundo esté compuesto de seres, de sujetos, de individuos. Ahora bien, un individuo es un sistema cuyos elementos concurren. Y la razón de este concurso no puede ser más que una idea o una forma inmanente, que ejerce una fuerza. En esta nueva perspectiva, «todo fenómeno es el desarrollo y la manifestación de una fuerza», como Leibniz había visto acertadamente. Así pues, el espíritu afirma la finalidad y el dinamismo. Pero no habiendo ningún procedimiento lógico que pueda realizar el paso de lo posible a lo real, esta afirmación es un acto «no de conocimiento, sino de voluntad».

Llegados aquí comprendemos que la naturaleza tiene una doble existencia: «una existencia abstracta, idéntica a la ciencia cuyo objeto es, que descansa sobre la ley necesaria de las causas eficientes, y una existencia concreta, idéntica a lo que podría llamarse la función estética del pensamiento, que descansa en la ley contingente de las causas finales».

Aquí se termina el *Fondement de l'induction. Psycologie et Metaphysique*, antes de pasar a la metafísica propiamente dicha, añade un tercer rasgo a la teoría del conocimiento. No es exactamente una tercera etapa, sino más bien una profundización de la manera como el espíritu objetiva las impresiones sensibles. Si hacemos abstracción de lo que el pensamiento añade a la sensibilidad, nos hallamos ante puros fenómenos, es decir, apariencias sin consistencia y sin realidad, sin leyes. La conciencia sensible queda encerrada en su subjetividad individual, vive el empirismo. Pero desde el momento en que el pensamiento se despierta, relaciona los fenómenos según leyes, y con ello los convierte en objetos. Pues lo real, para nosotros, «no es lo que sentimos y lo que percibimos y menos aún es algo exterior a nuestras sensaciones y a nuestras percepciones; es lo que *debemos*, en virtud de las leyes de la naturaleza y de la conciencia, percibir y sentir».

Por lo tanto, hay en nosotros, como pretendía Platón, con anterioridad a cualquier experiencia «una idea de lo que debe ser», una «verdad *a priori*», un «*esse* ideal, tipo y medida del *esse* real», que es el mismo sujeto pensante, o la «conciencia intelectual». La conciencia intelectual no añade nada al contenido de la conciencia sensible, pero le imprime «el sello de la objetividad», «al pensarle le libra de la subjetividad de la conciencia sensible», «le transforma de simples estados subjetivos en hechos y en seres que existen en sí mismos y para todos los espíritus». Pero evidentemente la conciencia intelectual, que es el mismo sujeto, no puede sernos *dada*, pues no es un ser, una cosa o un hecho; es el último término del análisis reflexivo. «No temamos suspender, en cierta manera, el pensamiento sobre el vacío, puesto que no puede descansar más que sobre sí mismo, y todo lo demás sólo puede descansar sobre él: el último punto de apoyo de toda verdad y de toda existencia, es la espontaneidad absoluta del espíritu.»

3. *La metafísica.*

El análisis reflexivo descubre el espíritu como fuente de toda existencia. Pero afirmar que el espíritu es el último término del análisis, es decir que se pone, o «se produce» por un acto de pura y absoluta espontaneidad. ¿Cómo hay que comprender esta autogénesis? «Reproduciéndola por un procedimiento de construcción *a priori* o de síntesis.» Ésta es la tarea propia de la metafísica.

La metafísica de Lachelier está contenida en las diez últimas páginas de *Psychologie et Metaphysique*. El texto es particularmente oscuro. Su esquema es como sigue.

La idea de ser o de verdad se pone necesariamente, ya que no puede ser negada: decir que no es, es decir que es verdad que no es; es, pues, afirmarla. Esta afirmación, que se repite indefinidamente, tiene como símbolo el tiempo, cuyos instantes se siguen; y el tiempo, a su vez, tiene por símbolo la primera dimensión del espacio, la línea. La necesidad lógica de la idea de ser, reflejada en el espacio y en el tiempo, toma la forma de la necesidad mecánica, de la causalidad.

El ser puesto de esta manera no pasa aún de ser «la forma vacía de una existencia que no es la existencia de nada»; digamos que es el ser abstracto o posible. El paso de lo posible a lo real no es necesario, pero el pensamiento «tiende por sí mismo a superar la esfera de la abstracción». Por un acto de voluntad pone, pues, el ser concreto y él mismo se convierte en pensamiento concreto y viviente. El símbolo de este ser es la sensación, a su vez, figurada por la superficie. La ley del ser concreto es la finalidad.

Esta segunda potencia del ser no es la última, pues es más perfecto aún «ser superior a toda naturaleza y ser libre de toda esencia, ser solamente *uno mismo*, es decir, pura conciencia y afirmación de sí». Así pues, por medio de una tercera operación, el pensamiento vuelve sobre sí mismo y se pone como espontaneidad absoluta, es decir, como libertad. El símbolo de esta operación es la reflexión psicológica del individuo sobre su duración interior, y la proyección de la tercera dimensión del espacio.

Aquí se detiene el proceso del pensamiento, ya que finalmente se ha hallado a sí mismo en la libertad, y más allá no hay nada.

La metafísica de Lachelier es un panteísmo idealista, íntimamente emparentado con el de Fichte. La conciencia intelectual de Lachelier no es diferente del Yo absoluto de Fichte: es un pensamiento impersonal, infinito, que el análisis descubre en el fondo de todo pensamiento. A pesar de su nombre, no es consciente, sólo se contempla en el mundo, porque lo proyecta ante sí mismo, y literalmente, se lo objetiva: el mundo le devuelve su imagen. Y si existe una pluralidad de espíritus individuales, no se debe a la conciencia intelectual, que es una e idéntica en todos, sino a la conciencia sensible que es principio de subjetividad.

Que su filosofía sea panteísta, Lachelier no lo disimula lo más mínimo. En una nota del artículo *Panteísmo* del *Vocabulario filosófico*, escribió: «El panteísmo supone la unidad del ser, y que este ser es en el fondo espiritual, razón, libertad misma, aunque al principio sin conciencia, pero destinado a aparecerse a sí mismo bajo la forma del pensamiento. Creo que no hay más ser que éste para la pura filosofía, y que es esencialmente panteísta.»

Pero Lachelier supera el panteísmo con un acto de fe en un Dios trascendente, incognoscible en cuanto tal. La nota prosigue:

«Pero se puede *creer* en un *más allá* del mundo, espiritual también, pero sin devenir, transreal, incognoscible para nosotros en nuestras condiciones actuales de existencia. Si se reserva para este más allá el nombre de Dios, nos contentaremos con llamar al mundo el ser espiritual universal; y distinguiendo así el mundo y Dios, no seremos panteístas.»

Por tanto, el filósofo, utilizando su razón, es necesariamente panteísta; pero el creyente, superando la razón por un salto en lo incognoscible, afirma la existencia de un más allá del mundo al que llama Dios.

Al final de las *Notes sur le pari de Pascal*, Lachelier explica su concepción de la fe. La asemeja a la apuesta. Por una parte, como Pascal y Kant, cree imposible demostrar la existencia de Dios. Pero, por otra parte, admite que la *idea* de Dios nos es dada, dicho de otra forma, que Dios es concebido como posible, y con una posibilidad no solamente lógica sino real, puesto que la razón y la libertad, la vida espiritual, están en nosotros sin reducirse a nuestros límites. Encuentra, finalmente, en nuestra razón una aspiración, es más, una necesidad religiosa, la espera de una vida espiritual pura y perfecta, que sería nuestro bien supremo, pero que implica el sacrificio de nuestro yo sensible. Conclusión: hay que hacer la apuesta, está bien creer en Dios.

«El problema más importante de la filosofía, más religioso ya que filosófico, es el paso del absoluto formal al absoluto real y viviente, de la idea de Dios a Dios. Si el silogismo fracasa en esta empresa, que la fe corra el riesgo, que el argumento ontológico ceda el sitio a la apuesta.»

Conclusión.

Lo que constituye el interés principal de Lachelier es, sin duda alguna, su interpretación del kantismo. Ha introducido en Francia la interpretación fichteana e idealista que ha reinado en la universidad hasta cerca de 1950. Por lo demás, según nuestro modo de ver, esta interpretación es la verdadera, por lo menos en el sentido de que conduce a su término lógico el idealismo trascendental que

era para Kant el centro de su sistema, lo esencial de su mensaje. Para ver en Kant un metafísico, como se intenta ahora bajo la influencia de Heidegger, hay que eliminar del kantismo su alma y retener solamente el realismo metafísico de la cosa en sí cuya dificultad señalaba ya Jacobi.

Si a continuación se considera la síntesis de Lachelier, su punto más débil es, evidentemente, el paso del panteísmo filosófico al teísmo religioso por la fe. Ya que, por una parte, se vuelve a caer en la contradicción interna del agnosticismo, se establece de nuevo la cosa en sí que se había empezado a eliminar con grandes sarcasmos. Y por otra parte; es muy dudoso que la fe católica pueda contentarse con una filosofía panteísta de la que sólo podemos escapar mediante un salto a lo incognoscible. La fe de Lachelier, como la de Fichte, como la de Kant, es claramente de tipo luterano.

Finalmente, en cuanto al idealismo, señalaremos una vez más que su base es frágil. Criticar la doctrina kantiana de la cosa en sí no es refutar el realismo, y el principio de inmanencia no es un axioma que sea lícito sentar como evidente.

IV. BRUNSCHVICG

Bibliografía. Sobre el pensamiento de Brunschvicg véase DESCHOUX. *La Philosophie de Léon Brunschvicg*, P.U.F. Pero es más sencillo y ventajoso leer alguna de las numerosas obras de vulgarización escritas por el mismo Brunschvicg: la *Introduction à la vie de l'esprit*, o *L'Idéalisme contemporain*, o *Les Âges de l'intelligencie*, o también *Héritage de mots, héritage d'idées*, P.U.F.

Biografía. Léon Brunschvicg nació en París en 1869. Ingresa en la escuela normal en 1888, y sigue la carrera universitaria. En 1909 es nombrado profesor de la Sorbona, de la que ya no saldrá hasta 1940. En 1919 sucede a Lachelier como miembro de la Academia de ciencias morales y políticas.

Lo esencial de su pensamiento está contenido en su tesis titulada *La Modalité du jugement* (1897). Después ya no hizo más que justificarse, comentarse y vulgarizarse. Sus principales obras consisten en una interpretación del pensamiento según sus propios principios, con la finalidad de justificarlos por la historia. Son: *Les Étapes de la philosophie mathématique* (1912).

Expérience humaine et causalité physique (1922) y *Le progrès de la conscience dans la philosophie occidentale* (1927). Se le debe también la edición de Pascal, que le interesó porque veía en él la antítesis de su propio pensamiento.

Expulsado de París en 1940 por la invasion alemana y la persecución contra los judíos, murió en 1944, conservando una perfecta serenidad de espíritu. Llevó el idealismo a su máxima perfección y su muerte significa el fin de este gran movimiento filosófico.

1. El idealismo crítico.

La doctrina de Brunschvicg es muy próxima de la de Fichte. Enraizada a la vez en Spinoza y en Kant, podría definirse como una kantificación del spinozismo o como una spinozificación del kantismo. Pero Brunschvicg la denomina un idealismo crítico.

Por lo que se refiere al idealismo, la cuestión queda zanjada en unas pocas líneas de la página 2 de *La Modalité du jugement*, lo que equivale a decir que Brunschvicg considera el principio de inmanencia como evidente. He aquí el texto: «El conocimiento constituye un mundo que es para nosotros el mundo. Más allá no hay nada: una cosa que estuviera más allá del conocimiento sería, por definición, lo inaccesible, lo incognoscible, es decir, equivaldría para nosotros a la nada.» Naturalmente, el idealismo no niega la existencia del mundo como conjunto de fenómenos organizados. Pero funda esta existencia sobre la actividad del espíritu, y niega al mundo que conocemos, a nuestro mundo, toda existencia «en sí» porque el ser en sí es sinónimo de incognoscible.

Este idealismo es «crítico». Esto significa no sólo que se enorgullece de conservar el espíritu de las tres críticas de Kant, sino más precisamente que no es sistemático o metafísico. En efecto, Brunschvicg se opone de una manera radical a Hegel y a Hamelin, rechaza también la parte sistemática de Kant, de Fichte y de Lachelier. Considera imposible, ilusorio, construir *a priori* el universo, el mundo y el espíritu, por medio de una síntesis de conceptos, o por medio de una dialéctica cualquiera. Con semejantes procedimientos, dice, la razón se limita a «imprimir la estampilla de *a priori* sobre aquello que es incapaz de percibir de otro modo que *a posteriori*».

Dicho esto, y para determinar un poco más la posición de Brunschvicg, bastará revisar algunas de las alternativas que tan brillantemente desarrolla.

La alternativa fundamental es la del *en sí* y del *para nosotros*. Conocer al ser tal como es en sí mismo, «el ser en cuanto ser», es la ambición de toda metafísica realista. Pero es una ambición absurda, puesto que nos resulta totalmente imposible trascender el orden del «para nosotros». Sea lo que sea aquello que conocemos, se tratará siempre de fenómenos, es decir, de representaciones en nosotros.

Esta alternativa general adopta dos formas particularmente interesantes. Una es la oposición entre el *Dios trascendente* y el *Dios inmanente*. Un Dios trascendente sería incognoscible, sería el tipo mismo de la cosa en sí. Además, no tendría ninguna relación con nosotros, lo cual haría imposible la vida religiosa. El Dios inmanente, *Deus interior*, no es un ser. Es la forma de unidad, o el uno, principio de nuestra actividad intelectual, y principio de comunión entre los diversos espíritus finitos que anima. Esta alternativa puede presentarse también como la oposición entre la *participación en el ser* que supone una jerarquía topográfica entre la criatura y el creador, entre la tierra y el cielo, y la *participación en el uno* que expresa la inmanencia de la razón a la conciencia.

La otra oposición surge entre la *inmortalidad del alma* y la *eternidad del espíritu*. La noción de alma es metafísica. Es aún una cosa en sí, distinta de los fenómenos psicológicos. Y lo que es peor, esta sustancia está unida a un cuerpo; es, pues, necesariamente ella misma en el espacio, es de naturaleza material. En el fondo, toda metafísica realista es materialista. En cambio, el espíritu no es un ser, sino un acto. Inventa el espacio, el tiempo, las leyes de la naturaleza y, por lo tanto, no está sometido a ellos. Interiormente está unido a Dios. En la medida en que piensa la verdad es el mismo Dios.

Si consideramos ahora la actividad del espíritu, hallamos una serie de alternativas.

En primer lugar, la oposición entre la *filosofía del concepto* y la *filosofía del juicio*. La primera proviene de Aristóteles. Se contenta con una definición totalmente verbal de las cosas. El maestro pregunta: *quid est?* El alumno responde: *quidditas*, «y así durante

siglos». La metafísica aristotélica corresponde a la mentalidad de un niño de ocho años. El acto de la inteligencia no es el concepto, sino el juicio, que consiste en poner una relación. Por este medio únicamente el espíritu se pone en la verdad, y comprende el universo porque lo organiza.

Hay igualmente una oposición entre el *sentido común* y el *buen sentido*. El sentido común es la tradición, aceptada sin crítica como una autoridad. No hace más que reflejar la mentalidad de un grupo social en una época determinada. El buen sentido, según la definición que de él da Descartes al principio del *Discurso*, es la inteligencia misma o la razón que juzga por sí misma acerca de lo verdadero y lo falso.

«Entre *creer* y *verificar*, la alternativa es insoslayable.» La fe es un acto ciego de adhesión, una abdicación de la razón ante una verdad que pretende ser revelada, una autoridad que pretende ser divina. La obra característica de la razón es la verificación, en el sentido literal del término, es decir, un esfuerzo perpetuo de lucidez y de comprensión que crea en nosotros y para nosotros la verdad.

Finalmente, en el plano moral hay una oposición entre la *vida interior* y la *vida espiritual*. La primera es un replegarse del individuo sobre sí mismo. Es un esfuerzo estéril de introspección y de análisis, en el que nos miramos vivir en lugar de pensar. Es una afirmación del yo en cuanto se opone a otros yo, por lo tanto es un egoísmo. La vida espiritual, por el contrario, es un esfuerzo para pensar la verdad, que es impersonal, en comunión con todos los espíritus razonables. Se confunde con la actividad científica. Es desinterés y generosidad.

La alternativa entre la *fidelidad a su pasado* y la *fidelidad a su porvenir* define igualmente dos orientaciones morales. La primera encadena la libertad con compromisos que determinan la conducta en función de certezas que se ha tenido en un momento dado. La segunda consiste en conservarse disponible, para regular la propia conducta según el progreso del espíritu en el descubrimiento de la verdad.

Después de esta ojeada general vamos a considerar algunos puntos principales de la filosofía de Brunschvicg, y en primer lugar su mismo concepto de la filosofía.

2. *La definición de la filosofía.*

El concepto que de la filosofía tiene Brunschvicg puede resumirse en dos palabras: «La conciencia intelectual del saber científico.» Pero el modo como llega a ella y el método que implica, requiere alguna explicación.

Lo que caracteriza el conocimiento científico es, en primer lugar, que se dirige al mundo: es directo y no reflejo. En segundo lugar que, para conocer el mundo, establece relaciones necesarias e inteligibles entre los fenómenos, que son las leyes de la naturaleza. Además, por sus procedimientos de invención y de comprobación construye el mundo verdadero, es decir, real: por ejemplo, como ya había afirmado Descartes, la verdadera dimensión del sol, su distancia verdadera con relación a la tierra, no se nos dan por medio de los sentidos, sino por los cálculos del astrónomo. En fin, la ciencia es un trabajo progresivo cuyo desarrollo es imprevisible, pues en una época determinada no es posible, evidentemente, prever lo que será la ciencia en la época siguiente.

El conocimiento del universo se consigue exclusivamente por la ciencia, por lo tanto no hay ningún ámbito «más allá» o «por encima» de la ciencia que pueda ser aún científico. Por consiguiente, ninguna filosofía de la naturaleza puede pretender poseer valor científico alguno, no es más que una construcción arbitraria de la razón, sin fundamento y sin verdad. «Una filosofía de la naturaleza capaz de llevar a término por su cuenta, empleando procedimientos originales, este sistema de cosas que los sabios no consiguen establecer perfeccionando sin cesar sus métodos concretos de combinación matemática y de control experimental, nos parece una quimera.»

La misión propia de la filosofía es la de *reflexionar* sobre la actividad científica del espíritu, sobre la actividad intelectual del sabio. Este esfuerzo no puede ser hecho por el mismo sabio (en cuanto tal) porque tiene por objeto el mundo; pero si lo hiciera, el filósofo quedaría sin trabajo. «Si todos los sabios tuviesen la perfecta inteligencia de su trabajo y de su obra, la filosofía se hubiera acabado en ellos y por ellos.» La filosofía es conciencia intelectual del sabio, o lo que es lo mismo, se reduce a la *crítica*.

De aquí se deduce que la filosofía tiene un objeto propio, pero un único objeto: el sujeto cognoscente, el espíritu. «Lo que caracteriza a nuestros ojos el idealismo contemporáneo, es que se coloca directamente entre el espíritu y que se atribuye una tarea única, la de conocer el espíritu.» Con toda evidencia, el término de objeto es impropio, pues el sujeto no es un objeto: por él viene todo objeto a la existencia, y él mismo no depende de los métodos que emplea para determinar el mundo. Sin embargo, Brunschvicg no retrocede ante este término. La filosofía, dice, «es un estudio positivo, y tiene un objeto concreto, el objeto concreto por excelencia, el mismo espíritu que es, efectivamente, cada uno de nosotros».

De esta manera queda definido el método filosófico. No puede ser otra cosa que una *reflexión sobre la ciencia*, o un análisis reflexivo, según la expresión de Lachelier, o un análisis trascendental, según la terminología de Kant. Consiste en remontarse desde los actos llevados a cabo por el espíritu a los principios lógicamente requeridos para explicar su posibilidad. Más sencillamente, abstrae la actividad espiritual de las obras en que está como materializada, y la describe simplemente para que la inteligencia adquiera conciencia de sus actos y de sí misma.

Conviene precisar aquí, aunque sea obvio, que la reflexión preconizada por Brunschvicg no es de orden psicológico. No es una reflexión que se encierre en el análisis de la vida subjetiva individual. Pues este análisis es incapaz de dar cuenta del conocimiento científico cuyo carácter esencial es el de alcanzar una verdad universal e impersonal. El análisis reflexivo se aplica a los juicios, pero para separar los que sólo expresan una imaginación individual de los que «llevan la señal del pensamiento universal». Mientras la introspección conduce al subjetivismo, como se puede comprobar en Hume, el análisis reflexivo, por ser un método lógico, nos libra del subjetivismo al distinguir la ilusión individual de lo que está fundado en verdad sobre la razón.

Resta situar en esta perspectiva el estudio de la historia que desempeña un papel de primera importancia en la obra de Brunschvicg. «Una filosofía de la reflexión encuentra su materia natural en la historia del pensamiento humano.» Es muy claro, efectivamente. Para separar la conciencia intelectual del saber científico, el

Vern. 8

filósofo debe hacerse contemporáneo de los sabios, es decir, convertirse en historiador. La historia es su «campo de experiencia».

El filósofo no es un historiador, no cultiva la historia por sí misma. Pero tampoco intenta, como han hecho Hegel y Comte, sobrevolar la historia y superarla. Se esfuerza en «poner la historia en perspectiva», para que se opere por sí misma una separación entre lo que se ha evaporado por la acción del tiempo y lo que permanece en el fondo del crisol. El filósofo aplica su reflexión a este saber decantado. Por esto Brunschvicg consagró una obra a la historia de las matemáticas, otra a la historia de la física, una tercera a la historia de las ideas filosóficas acerca de la conciencia.

Evidentemente, el trabajo del filósofo no termina jamás, ya que la misma ciencia no está jamás terminada y que su progreso es imprevisible. En cada nueva etapa de la ciencia la filosofía debe empezar de nuevo. Sin embargo la historia permite dibujar los rasgos esenciales del espíritu humano tal como se han revelado hasta hoy por su actividad científica.

3. *La teoría de la ciencia.*

El primer momento de la filosofía de Brunschvicg es, pues, obligatoriamente una crítica del conocimiento científico. Sus resultados pueden resumirse muy sencillamente: «La ciencia física empezó el día en que se supo combinar el cálculo y la experiencia según un método original, irreductible a los procedimientos de la lógica tradicional.» De este modo el conocimiento científico se caracteriza, en general, por la *conexión* de la razón y la experiencia, o con mayor precisión, por la conexión de una forma *a priori* y de una materia empírica, siendo la forma las matemáticas creadas por el espíritu, y la materia los fenómenos dados a la sensibilidad. Por poco que se desarrolle este esquema, reaparecen todas las articulaciones principales de la epistemología de Brunschvicg.

Ante todo, el racionalismo y el empirismo, de una forma general, son rechazados conjuntamente, ya que ni la razón ni la experiencia, tomadas por separado, ni el método deductivo ni el método inductivo puros, bastan para construir la ciencia. «Los unos sueñan con

un saber racional que nos dispensaría de interrogar la experiencia, pues este saber sería capaz de trascenderse hasta concentrarse en un mundo de esencias desde donde se deduciría *a priori* la realidad del universo por la sola virtud del razonamiento formal. Los otros imaginan una percepción objetiva que nos dispensaría del ejercicio de la actividad propia del pensamiento, porque la percepción se trasciende hasta convertirse ella misma en una cosa.»

Contra el racionalismo, Brunschvicg objeta que una deducción integral de las leyes de la naturaleza es un ideal no sólo irrealizable, sino también absurdo. Pascal hubiera deseado que la ciencia perfecta definiera todos los términos y demostrara todas las proposiciones. Pero «si en el mundo hay una evidencia que se imponga, es la de que no se puede definir nada con la ayuda de nada, no se puede demostrar nada a partir de nada. En ello no hay, en absoluto, una señal de impotencia, como si se tratase de una perfección que superara la naturaleza del hombre. Sencillamente, es imposible resolver el problema porque está planteado en términos contradictorios».

Contra el empirismo, Brunschvicg objeta que la ciencia no ha sido jamás, y no puede ser, una simple comprobación de hechos en bruto. Primeramente, porque la naturaleza no puede organizarse por sí misma en un sistema ordenado si, como dice Mill, el curso de los fenómenos ofrece a cada instante un caos seguido de otro caos. En segundo lugar, y sobre todo, porque la hipótesis de una experiencia absoluta es absurda. «Toda ciencia implica este postulado no despreciable que es el espíritu del sabio.» Para eliminarlo y obtener una experiencia pura, sería necesario que el espíritu se imaginase abolido.

La experiencia y la razón, por lo tanto, no pueden separarse, son recíprocas: los hechos sólo tienen sentido enmarcados por una teoría, la teoría sólo tiene valor si es verificada por la experiencia. Consideremos más de cerca estos dos elementos.

La forma del conocimiento científico no es la lógica formal, sino la matemática. Los espíritus más grandes, comprendiendo entre ellos a Leibniz y a Kant, han considerado la lógica formal como una adquisición definitiva para el instrumento universal del pensamiento. Sin embargo es extraña al progreso de la ciencia. Su historia, ante todo, restringe mucho su alcance. ¿Qué papel desempeña en la

obra de Aristóteles, su fundador? «En el Liceo, la biología incipiente sustituye a la matemática como disciplina central de donde proceden las generalizaciones de la filosofía. El papel de la lógica formal consistirá en fijar los procedimientos que emplea el naturalista ante los seres vivientes.» En el fondo, pues, no es más que un procedimiento de clasificación. Además, es evidente que la deducción silogística no es sino un medio de exponer lo que ya se sabe, puesto que la conclusión deriva de las premisas que se han obtenido por inducción. Resumiendo, la lógica formal, como ya había afirmado Descartes, sólo es un medio de hablar sin pensar, sin juzgar. Y los perfeccionamientos que la logística ha añadido a la lógica clásica sólo han contribuido a evidenciar su esterilidad, ya que no se le debe el menor hallazgo.

La matemática es la ciencia-tipo: procede a la vez con rigor y progresivamente, sobre todo es inteligible porque su objeto consiste en relaciones establecidas por el espíritu. «El número está constituido por un acto de poner en relación», una correspondencia; y en cuanto se ha puesto un número más allá de la unidad, se puede continuar indefinidamente inventando combinaciones nuevas. Asimismo la geometría es «la actividad constructora de un espacio», y construye figuras estableciendo relaciones entre unos puntos cualesquiera del espacio.

Por lo tanto, para Brunschvicg hay una equivalencia exacta entre los tres términos: *inteligible, matemático* y *científico*. Por una parte, en una disciplina cualquiera sólo es científico aquello que ha adoptado forma matemática; y por esta razón no ha escrito Brunschvicg una historia de la biología. Por otra parte, en un objeto sólo es inteligible lo que puede entrar en un marco matemático, es decir, lo que puede ser medido. «El conocimiento de las cosas comienza y acaba con su medida.»

Sin duda la historia enseña que las matemáticas no se han formado por vía de deducción *a priori*, que la experiencia, ya sea física o mental, interviene en cada etapa de su formación. Sin embargo, una vez constituidas, las matemáticas puras son una ciencia completamente formal y abstracta, puramente ideal. La ciencia del mundo real es la física, en el sentido lato de la palabra, que hace la unión entre la matemática y la experiencia.

¿Qué aporta la experiencia a la ciencia? En cierto sentido nada, nada *positivo* por lo menos, ningún contenido, ningún objeto. Pues la experiencia no es una intuición de algo real preexistente al conocimiento; es, por el contrario, la ciencia que define los objetos verdaderos. La experiencia ni siquiera permite separar las hipótesis falsas de las verdaderas, pues no hay «experiencia crucial», como creía el empirismo. «El físico no se halla jamás en presencia de un dilema en el que la naturaleza esté en condiciones de poner lo verdadero a la derecha y lo falso a la izquierda»; las hipótesis posibles son siempre múltiples.

La experiencia obra como una resistencia y reviste siempre una forma *negativa*. «Lo positivo de la experiencia sólo se revela bajo la forma de una negación: una desviación entre la consecuencia prevista por la teoría y el resultado de una observación; solamente esto es para el sabio algo definitivamente estable y objetivo; y en la medida en que esta desviación disminuya, el proceso experimental adquirirá un valor creciente de objetividad sin admitir por esto un objeto que le trascienda.» Y sin embargo, es la experiencia la que confiere a las teorías un coeficiente de *realidad*, complemento indispensable de la inteligibilidad matemática. En la física moderna «la forma matemática está hecha para poner en evidencia el dato que es irreductible a la forma».

De este modo los dos elementos de la ciencia son a la vez solidarios y contrarios. Son solidarios, porque «la forma no es nada si no se le ofrece desde fuera la ocasión de manifestarse y de aplicarse; la materia sólo empieza a existir en el momento en que satisface las condiciones de la unificación intelectual». Son contrarios, ya que «la idealidad de la forma mantiene en jaque al realismo de la materia, como la realidad de la materia mantiene en jaque al idealismo de la forma». La ciencia es, pues, un diálogo, propiamente interminable, entre la razón y la experiencia. Por ella el espíritu y la naturaleza se transforman paralelamente. La humanidad verdadera es correlativa del universo verdadero y la ciencia nos instruye a la vez acerca «del *objeto* que constituye y del *sujeto* que la constituye».

4. *La filosofía del espíritu.*

Señalar cuál es el objeto, corresponde al sabio, puesto que sólo él puede hacerlo con competencia. Señalar cuál es el sujeto es, en virtud de los principios sentados, la tarea propia y única del filósofo. Es necesario, pues, un nuevo esfuerzo de análisis para definir la vida espiritual. Se desarrolla en tres momentos que conciernen a los actos, a las formas y al espíritu.

Confiando en el análisis del lenguaje, todo el mundo está de acuerdo en reconocer tres actos intelectuales: el concepto, el juicio y el razonamiento. Pero si nos remontamos del lenguaje al pensamiento que yace debajo de él, hallamos que el acto único y completo del espíritu es el *juicio*. Pues el concepto no se da jamás aislado, es pensado solamente como sujeto o predicado de un juicio. Y el razonamiento se reduce a identificar dos juicios: procede a una sustitución de términos para mostrar que un mismo acto del espíritu, un juicio, es susceptible de dos traducciones diferentes.

¿Qué es lo que constituye el juicio? Es la posición de la cópula, *la afirmación de una relación*. En cuanto a esto hay que advertir dos cosas. En primer lugar, que la relación precede a los dos términos, los funda o los engendra, pues cada uno de ellos sólo tiene sentido con relación al otro. En segundo lugar, que lo que se afirma es puesto como *ser*, ya que «pronunciar la palabra *es*, es afirmar el ser y pretender que esta afirmación es legítima». Así pues, ya podemos definir el espíritu: la función que pone al ser.

Pero esto plantea inmediatamente un nuevo problema: ¿cuáles son las modalidades del juicio? Para poder responder es preciso que el espíritu reflexione acerca de las razones que tiene para poner el ser, hay que definir sus formas *a priori*. Brunschvicg hace más flexible al kantismo y considera caducado todo su mecanismo escolástico. Solamente encuentra tres formas en el espíritu, que llama: «forma de interioridad», «forma de exterioridad» y «forma mixta».

La primera se expresa por el principio de identidad: A es A. Consiste en poner un juicio porque es inteligible y su verdad aparece al espíritu. La relación aparece transparente a la inteligencia, emana de ella y le es inmanente. El espíritu se revela así como interioridad.

unidad pura y activa, capaz de crear la verdad por el solo desarrollo de su actividad interna.

La segunda forma se expresa por el juicio de existencia: A es. Consiste en poner un objeto como exterior, extraño, opaco para el pensamiento, como un puro hecho. Es una especie de «choque», según expresión de Fichte, sin ningun contenido inteligible. Pero hay que precaverse aquí de un equívoco. Cuando Brunschvicg habla de choque, no entiende un choque del espíritu contra una realidad existente en sí. Siempre es el espíritu el que pone al ser, pero en el caso presente topa con sus propios límites, «acusa recibo de su propia limitación». Si se quisiera desarrollar la metáfora del choque, habría que decir que no se trata del choque de una pelota contra la pared, sino el choque de una pelota atada con un cordel cuando llega al final de su carrera. Lo cual significa que para el espíritu infinito, no hay otro mundo fuera de él, no existe más que él y su pensamiento que no encuentra límite en ninguna parte. Pero «es inútil demostrar que el hombre no es Dios». El espíritu humano es finito, y, cuando llega a su límite, se halla en presencia de un incomprensible: esto es para él la experiencia y la realidad.

La tercera forma se expresa con el juicio corriente: A es B. Es un compromiso entre las dos formas anteriores que son puras y que forman como dos polos extremos del pensamiento. En este nivel intermedio se desarrolla todo el conocimiento humano. No es nunca completamente inteligible, puramente ideal, ni absolutamente ininteligible, puramente real. Las ciencias se escalonan según que se acerquen más a un polo o al otro. La matemática es la ciencia más inteligible, la más cercana a la pura interioridad, pero también es la más alejada de la realidad. En el extremo opuesto está la percepción, que es el conocimiento más real, el más cercano a la pura exterioridad, pero también es el menos inteligible.

Así el conocimiento humano no es ni perfectamente inteligible ni completamente real. Por consiguiente, «toda verdad humana es parcial y poco segura de sí misma»; así pues, es también siempre provisional. Pero el progreso se hace hacia la inteligibilidad, pues ésta responde a la tendencia fundamental de la inteligencia, y además funda la objetividad que es la comunión de los espíritus en la verdad que comprenden.

Resta finalmente por estudiar el espíritu mismo, más allá de sus actos y de sus formas. Veamos algunos de sus rasgos. En primer lugar, el espíritu «se define por la capacidad de formar ideas», o con mayor exactitud, como hemos visto, por la capacidad de poner relaciones de donde resultan las ideas. Es, pues, una «actividad creadora», una «potencia originaria de producción», una «espontaneidad radical». No es un ser, pues que es él quien pone al ser; no es un santo, puesto que es puro sujeto; es un *acto*, el acto de pensar.

En segundo lugar, la actividad espiritual es un progreso o una renovación *indefinida*. De hecho no es infinita, ya que choca con sus límites, pero hace prueba de una fecundidad que ningún obstáculo exterior puede coartar. Según la expresión de Malebranche, que Brunschvicg gusta de citar, «el espíritu se sirve siempre del movimiento para ir más lejos». En cuanto finito es individualizado, pero en cuanto animado de un movimiento que va hacia el infinito y que crea la verdad, es impersonal, es divino.

Por otra parte, la actividad espiritual es primitivamente inconsciente. El hecho del error atestigua que la producción del pensamiento es espontánea, que «no se da naturalmente a la conciencia». La conciencia se refiere a los productos del pensamiento, no sobre la producción que es el pensamiento mismo, o el pensar. Por esto la verdad resulta siempre una verificación posterior a la concepción. Presupone una reflexión sobre los productos del pensamiento, que los analiza para discernir si corresponden o no a un acto real de inteligencia. Esta capacidad de *reflexión* es también una de las características esenciales del espíritu.

Finalmente, afirmar que el espíritu es una actividad espontánea, es afirmar su *autonomía*. Sólo obedece a las leyes que él mismo se dicta. Libre de toda traba, tanto interna como externa, no tiene «naturaleza», es «una virtualidad indeterminada». Esta determinación sería la negación misma del ser en una perspectiva ontológica; es la realidad misma del sujeto en una perspectiva crítica. Pues significa que el espíritu es libre, o mejor, que es libertad. Y aquí se detiene el análisis, puesto que «no hay nada más allá de la libertad».

5. *La moral y la religión.*

El espíritu, que es creador de la verdad, es también creador de la belleza y de la moralidad.

En el ámbito estético, el idealismo triunfa fácilmente. «El alma es la fuente de la belleza, y es también su medida.» Pues, por una parte, la naturaleza no posee belleza intrínseca, «la belleza nace de una emoción que transfigura para sí el universo, y desaparece con esta emoción». Y por otra parte, «cada hombre, por el solo hecho de interrogar su conciencia con sinceridad, es el juez irrecusable de la verdad». Pero el gusto es susceptible de educación. El progreso consiste en que la emoción se espiritualice y se interiorice hasta alcanzar lo más profundo de la vida espiritual.

Lo mismo sucede en el ámbito moral. La vida moral consiste en obrar según la razón, autónomamente, es decir, sin respeto a ninguna regla preestablecida, por venerable que la haga su antigüedad, que pretendiera imponerse desde fuera de la conciencia. La moralidad se identifica, pues, con la libertad característica del espíritu, y al hacerlo se atribuye un objeto: éste no puede ser otro que la misma libertad, en nosotros y en los demás. Y como la razón es impersonal, la vida moral implica una renuncia del individuo a su individualidad sensible, que le separa de los demás hombres y le opone a ellos. Es lo contrario del egoísmo, es decir, es generosidad. Tiende a realizar la comunión, más aún, la unidad de cada uno con todos. En el fondo de las cosas, justicia, amor e inteligencia se confunden. «Ser justo es comprender, y comprender al otro es amarle.»

La verdad, la belleza y la moralidad tienen su fuente en la actividad del espíritu que, en cualquier campo, tiende hacia la unidad perfecta como hacia un ideal. ¿Existe este ideal? Sí, «la realidad del uno está fuera de toda discusión». Pues el hombre no rinde cuentas de sí mismo. «El progreso de su actividad interna sería inexplicable si no hubiera en él una ley que lo supera y a la cual obedece para superarse a sí mismo.» El uno, ley absoluta de la actividad espiritual, inmanente a todo espíritu finito, principio de todo juicio verdadero, es Dios, el Dios interior, el Verbo que ilumina a todo hombre que viene a este mundo.

De esta teología se deriva una religión «en espíritu y en verdad», es decir, una religión que es la misma vida del espíritu cuando piensa la verdad. Esta religión rechaza todos los dogmas y todas las iglesias. Brunschvicg no tiene más que sarcasmos para unos y otras. Según él, los dogmas son símbolos producidos por la imaginación, que traban la marcha de la inteligencia en cuanto se les da un valor de verdad. Y las iglesias mantienen la división entre los hombres, en vez de promover su unidad.

La verdadera vida religiosa es una divinización progresiva del hombre por su esfuerzo espiritual, por el arte, sin duda, pero aún más por la moralidad, y todavía más, por la ciencia. «La revelación más grande de la conciencia religiosa se hace en el momento en que Newton demuestra la ley de la gravitación...» En efecto, por medio de la ciencia, el espíritu humano rompe los límites de su individualidad y se asemeja a Dios. «No hay destino individual.» Para el sabio la muerte no es más que un episodio que afecta a su individualidad, de la que se ha separado; vivía ya en la eternidad.

Conclusión.

Para terminar quisiéramos examinar dos juicios que hemos proferido como de paso y que exigen una justificación.

Brunschvicg nos parece haber llevado el idealismo a su perfección, hemos dicho. ¿Por qué? Por tres razones. En primer lugar porque rechaza el método sintético y no se vanagloria de construir dialécticamente la representación, es decir el universo, ni siquiera sus leyes generales. Como él mismo afirma, el método propio de la filosofía idealista no puede ser otro que el *análisis reflexivo*, cuya finalidad es la de revelar el espíritu a sí mismo partiendo de los actos de conocimiento científico por los cuales construye el mundo verdadero. En segundo lugar, porque sigue con rigor la lógica del idealismo. Ya que es el espíritu el que pone el ser en el juicio, el mismo espíritu no es un ser. Es un *sujeto puro*, sin naturaleza determinada, una libertad o, lo que es lo mismo, un acto espontáneo. Finalmente, porque explica la unidad del mundo construido por los diversos espíritus finitos que somos nosotros. Si sólo hay un mundo

verdadero es porque en el fondo de todos los espíritus finitos hay un único principio de actividad, el *Dios inmanente* del panteísmo.

Con Brunschvicg, hemos afirmado también, el idealismo ha desaparecido del escenario filosófico. Evidentemente no hay ninguna garantía de que el movimiento no vuelva a resurgir cuando el mundo pensante se haya cansado del existencialismo. Mientras esperamos su problemática resurrección, la muerte del idealismo es un hecho. ¿Significa esto que la larga enseñanza de Brunschvicg en la Sorbona no ha tenido eco? En modo alguno. El existencialismo francés está claramente impregnado de su pensamiento. Hay por lo menos tres temas de Brunschvicg que sobreviven a su autor. En primer lugar, *la absurdidad de lo real*. El término de absurdo no pertenece al vocabulario de Brunschvicg, pero expresa con exactitud lo que él entiende por exterioridad: define lo real por la opacidad o incomprensibilidad. Si se traspone la «forma de exterioridad» del espíritu al objeto, se obtiene el «ser en sí» de Sartre y el «existente» de Camus. En segundo lugar, *la creación de los valores*. Esta vez la tesis de Sartre y de Polin es la tesis misma de Brunschvicg, lo que es lo mismo que afirmar que el existencialismo, en este punto, es pura y sencillamente idealista. Sólo que, no siendo al mismo tiempo panteísta, en último término fundamenta los valores en la libertad de la conciencia individual, de manera que su idealismo es «subjetivista», como hubiera afirmado Brunschvicg con desprecio. En tercer lugar, *la libertad del espíritu*. En esto hay también una identidad entre el idealismo y el existencialismo. No hay naturaleza humana, el hombre se hace por sus actos y no es otra cosa que aquello que él mismo se hace. La única diferencia está en que Brunschvicg es intelectualista; ve la acción específica del hombre en la ciencia o, más ampliamente, digamos, en la comprensión, mientras que Sartre es todo lo contrario de un intelectualista y toma la acción en un sentido más bien materialista.

Y si para finalizar hay que emitir un juicio, diremos que, en nuestra opinión, no hay falla en el sistema de Brunschvicg. Su único defecto, que es redhibitorio, es el de ser idealista, de considerar el principio de inmanencia como evidente desde la primera página de su primera obra.

CAPÍTULO QUINTO

EL ESPIRITUALISMO FRANCÉS

Paralelamente al movimiento idealista, se desarrolló en Francia un movimiento filosófico que formó también una verdadera escuela y cuyos principales representantes son: Maine de Biran, Ravaisson y Bergson. Ravaisson lo denominó «un realismo o un positivismo espiritualista», denominación que le cuadra perfectamente.

Lo que le caracteriza es que es autóctono. No es de inspiración kantiana, e incluso se opone directamente al idealismo crítico. En verdad, las dos escuelas no carecen de intercomunicación. Lachelier tuvo por maestro a Ravaisson, que le hizo leer Maine de Biran. Y, por otra parte, el principal discípulo de Bergson, Le Roy, canalizó el pensamiento de su maestro hacia una especie de idealismo que se parece mucho al de Brunschvicg. Pero la intención de la escuela espiritualista, en su conjunto, es la de fundar sobre la experiencia interna de la conciencia una metafísica realista.

1. MAINE DE BIRAN

Bibliografía. Las obras de Biran han sido editadas en 14 volúmenes por TISSERAND, P.U.F. Esta edición está lejos aún de ser completa. En particular sólo contiene cortos extractos del _Journal intime_ de Biran, del cual A. DE LA VALETTE-MONBRUN ha hecho una edición más amplia, aunque incompleta (2 vols., Plon). La obra de Biran más interesante desde el punto de vista filosófico es el _Essai sur les fondements de la psychologie_ (t. VIII y IX de la edición Tisserand). Las _Œuvres choisies de Maine de Biran_, con una intro-

ducción por GOUHIER, son cómodas (Aubier). Sobre Biran, leer en primer lugar el excelente capítulo de DELBOS en *Figures et doctrines de philosophes*. Después, o bien la obra de DELBOS, *Maine de Biran et son oeuvre philosophique*, Vrin, o bien la de GOUHIER, *Les Conversions de Maine de Biran*, Vrin.

Biografía. François-Pierre-Gontier Maine de Biran nació en Bergerac en 1766. A los diecinueve años entra en la Guardia de corps, y defiende a Luis XVI durante los motines de octubre de 1789. Pasó sin estorbos el período revolucionario en la propiedad familiar de Grateloup y después siguió la carrera política. El Directorio le nombró administrador de la Dordogne. Fue nombrado por Napoleón «sous-préfet» de Bergerac en 1806, y miembro del cuerpo legislativo en 1812. Finalmente, bajo la restauración, fue elegido diputado y cuestor, y después consejero de Estado. Murió en 1824.

A pesar de haber ejercido siempre sus funciones con conciencia y distinción, y haber llevado una vida mundana brillante, Maine de Biran no pudo satisfacer jamás sus tendencias profundas. Era de un temperamento nervioso, sensible, variable, y replegado sobre sí mismo. «Desde niño, escribe, recuerdo que me asombraba sentirme existir. Como por instinto me sentía ya inclinado a mirar dentro de mí para saber cómo podía vivir y ser yo» Esta anotación define perfectamente el sentido de su vocación y de su obra.

Desde 1794 hasta el día de su muerte escribe su *Diario íntimo*, en el que anota sus ocupaciones, el tiempo, las variaciones de su humor, sus conversaciones y sus ideas. En París frecuenta el salón de madame Helvétius, donde se reúnen los «ideólogos», Cabanis, Destutt de Tracy, Dégérando; conoce allí a Ampère, con quien traba una amistad duradera. En Bergerac funda una sociedad médica a la que él mismo presenta varias ponencias, y más tarde, en París, una sociedad metafísica que se reúne en su casa. Finalmente, escribe. Sus principales obras son memorias redactadas con ocasión de concursos organizados por diversas Academias, el Instituto de Francia, la Academia de Berlín, la Academia de Copenhague. Con este motivo escribe dos memorias tituladas *Influence de l'habitude sur la faculté de penser* (1800 y 1802). Varios trabajos preparatorios dieron por resultado una *Mémoire sur la décomposition de la pensée* (1804), y otros dieron lugar al *Essai sur les fondements de la psychologie* (1812). Escribió además estudios sobre *Les rapports des sciences naturelles avec la psychologie* (1814), sobre *Les fondements de la morale et de la religion* (1818), sobre *Les Rapports du physique et du moral de l'homme* (1820). Seis meses antes de su muerte emprendió un extenso trabajo titulado *Nouveaux essais d'anthropologie*, en el que se proponía hacer la síntesis de sus ideas.

Sólo fue publicada la segunda memoria *Sur l'habitude*. Muy pronto se arrepintió de ello Biran, pues sus ideas evolucionaban rápidamente, y además, siempre insatisfecho, le repugnaba entregar su pensamiento al público. A su muerte dejó, pues, una enorme cantidad de manuscritos, a los que no se

prestó mucha atención. Cousin publicó en 1841 una primera edición de sus *Obras filosóficas*, que se fue completando poco a poco, a tenor de los hallazgos.

Biran escribe mal, con un estilo a la vez difuso y confuso. Ninguna de sus obras está terminada, y puede afirmarse que pasó su vida escribiendo un libro único y no consiguió más que hacer esbozos. Esto no impide que su obra sea genial a su manera. No sólo abre un camino nuevo a la psicología, la vía de la introspección, sino que muestra también cómo la psicología, siempre que profundice, puede ser una vía de acceso a la metafísica. Todo Bergson está en Biran.

1. El método de análisis reflexivo.

La evolución intelectual de Biran sigue una línea muy definida de profundizaciones sucesivas. Si se considera su doctrina vemos que pasó del sensualismo al espiritualismo y al cristianismo. Hasta 1802 forma parte de la escuela de los ideológos, que continúa Condillac y reduce toda la vida psicológica a la sensación. Hacia 1803, se da cuenta de que el yo trasciende la vida sensible y que tiene una actividad específica: el esfuerzo voluntario. Finalmente, a partir de 1818, descubre en el hombre la vida de la gracia, que trasciende la vida del espíritu. Ha escalado, en cierto modo, los tres órdenes de Pascal.

Pero esta evolución ha ocurrido en el interior del empirismo. De una vez para siempre Biran rechaza el pensamiento abstracto y la lógica como instrumentos de la filosofía, y sólo considera como método válido la experiencia y la observación de los hechos. No sólo la actividad espiritual del yo, sino también la vida de la gracia serán para él hechos dados en una experiencia. Por lo demás si rechaza el pensamiento abstracto es porque tiene una concepción nominalista de la idea general: siguiendo a los empiristas, sólo ve en ella un signo, o un término, obtenido por comparación de casos particulares y aplicable a una clase de individuos. Y si rechaza la lógica es porque sólo sirve para relacionar ideas generales.

Por otro lado, el progreso de su pensamiento le conduce a separarse del empirismo clásico. Pero lo que reprocha a los maestros de la escuela empirista, Bacon, Locke, Condillac, es sólo el no haber sido fieles al método que habían presentido. Bacon es a sus ojos «el

inmortal restaurador de la filosofía natural», y declara que la psicología no puede fundarse sobre un método distinto del que ha sido empleado desde Bacon por todas las ciencias naturales. Pero como Bacon se preocupó únicamente de estudiar la naturaleza, no estudió «el espíritu humano en sí mismo», el sujeto que hace la ciencia. Locke es «el filósofo que ha merecido el nombre de sabio por excelencia». Su mérito es haber inaugurado «una ciencia positiva de las ideas». Pero sus descripciones, que pretende que sean genéricas, permanecen en la superficie de la vida interior. Condillac, finalmente, intentó analizar el sujeto. Pero al pretender explicar toda la psicología por la sensación, convierte a ésta en una abstracción y coloca al espíritu entero bajo la dependencia de los objetos exteriores, lo que es lo mismo que negarlo como sujeto.

¿Cuál es, pues, el método original de Biran? Su definición puede encerrarse en un dicho del Diario: «Filosofar es reflexionar.» Su explicación se halla al principio de la *Mémoire sur la décomposition de la pensée.*

Lo que es evidente es que Biran toma el término reflexión en un sentido psicológico y lo mantiene en los límites de una «filosofía de la experiencia». La reflexión biraniana se identifica con la experiencia interna o *introspección.* La lógica, afirma, estudia las operaciones del pensamiento en cuanto tienen relación con un objeto y se expresan por signos. La fisiología estudia las modificaciones orgánicas que preceden y condicionan el pensamiento. Pero el estudio del pensamiento mismo corresponde a la psicología, cuyo órgano es el «sentido íntimo», es decir, la conciencia.

Pero existen varios grados o niveles de conciencia. La reflexión es un acto segundo, está precedida por el «sentimiento inmediato», o «afección simple», que corresponde más o menos a lo que llamamos conciencia espontánea. Es el nivel más bajo de la vida psicológica, pues el yo no se ha descubierto aún. Se vive en una especie de sueño o sonambulismo. Siendo el sentimiento inmediato y no reflejo, su objeto no está referido al yo. La afección simple, por lo tanto, es una «afección impersonal».

La «apercepción», según la definición de Leibniz, es una percepción acompañada de reflexión. El yo se conoce, y refiere a sí mismo todas sus afecciones. Pero esta experiencia interior es aún oscura

y confusa. La psicología como ciencia exige un esfuerzo de análisis, que Biran llama una «descomposición del pensamiento», que prolonga y aclara la reflexión. La naturaleza de este análisis debe ser precisada, ya que es el método propio de la psicología.

Por lo menos sobresale aquí claramente un punto: a Biran no le interesa un análisis lógico, quiere practicar una «descomposición real». ¿Qué significa esto? La descomposición lógica del pensamiento es la de todas las metafísicas *a priori*, la que se encuentra en Descartes, en Leibniz y en Kant. Así, para Kant, la materia y la forma del pensamiento no se dan jamás la una sin la otra. Pero en este caso su distinción sólo puede ser artificial, irreal, puramente nominal. Para que la descomposición del pensamiento sea real, es necesario que sus elementos se den separadamente a la conciencia, al menos en ciertos casos, aunque se den conjuntamente en el curso ordinario de la vida.

Biran acepta la distinción de materia y forma que, por otra parte, no es propia de Kant. Pero si la acepta es porque los dos términos pueden ser aislados por el psicólogo, como el químico puede aislar los cuerpos puros. La materia del pensamiento son las afecciones impersonales; su forma es la actividad voluntaria del yo. En efecto, puede suceder que tengamos «afecciones» que no sean «percibidas»; las percibiremos cuando hagamos un esfuerzo de atención.

Así, la descomposición del pensamiento tiene la finalidad de exponer a la luz sus principios reales. La psicología se convierte de este modo en la «ciencia de los principios», la «filosofía primera»; incluso se la llama a veces «metafísica». No se trata, evidentemente, de resucitar la metafísica abstracta que «se constituye como ciencia fuera de toda existencia»; Biran juzga esta metafísica «una ciencia tenebrosa y tristemente fecunda en disputas frívolas e interminables». La nueva metafísica será «una ciencia positiva y real, la de los fenómenos interiores y de todas las ideas que de ellos pueden deducirse, en cuanto tendrá su punto de partida en el hecho de conciencia como dato primitivo que se trata de comprobar y no de explicar o analizar».

Esta metafísica tiene su evidencia propia que no es reductible a la evidencia intelectual de las matemáticas, ya que es concreta como la evidencia sensible, y que, siendo interior tampoco es reductible a

la evidencia sensible. «Si hay una evidencia matemática que nadie discute, aunque posee una claridad distinta de la de las ideas sensibles y aun opuesta en sus fundamentos, ¿por qué no puede haber también una evidencia psicológica igualmente opuesta a la claridad de las representaciones externas?»

2. *La doctrina del hecho primitivo.*

El problema general que Biran hereda de los ideólogos y que se propone resolver a su vez, es el de la generación de nuestras ideas, tomando el término idea en su sentido más amplio, como equivalente de pensamiento o de conocimiento. Así pues, el problema consiste, en primer lugar, en descubrir el principio real del pensamiento, y a continuación ver cómo se derivan de él las ideas fundamentales.

¿Cuál debe ser el principio? Basta solamente explicitar un poco su noción para que aparezcan las condiciones que debe cumplir. Para que el principio sea real debe ser un *hecho*, pues una existencia nunca se nos da fuera de una experiencia. Para que sea verdaderamente principio debe ser *primitivo*, es decir, que no pueda ser, a su vez, descompuesto, que sea la fuente de todas nuestras ideas, y que sea permanente, uno, siempre idéntico a si mismo. Finalmente, para que sea el principio real del pensamiento, debe ser un dato del *sentido íntimo*, puesto que en él reside la evidencia psicológica.

Sentado esto, se puede dar un paso más en la determinación del problema. La condición primera de todo conocimiento es la conciencia de sí. «En efecto, nuestra experiencia natural más íntima nos enseña que para ser capaces de percibir el hecho más simple, de ejercer este acto que llamamos *conocer*, aun en el grado más bajo que podamos imaginar, la primera condición que se requiere es la de estar en este estado llamado *conscium* o *compos sui*, opuesto a aquel otro estado que la misma lengua vulgar distingue muy bien con la siguiente fórmula: estar fuera de sí.» El problema consiste, pues, en buscar qué es el *yo*, en cuanto sujeto consciente.

La solución de Biran puede resumirse en pocas palabras: el yo adquiere conciencia de sí, se constituye como sujeto psicológico, por el *esfuerzo* voluntario, o la acción querida. «Afirmo que este es-

fuerzo es el verdadero hecho primitivo del sentido íntimo, sólo él reúne todos los caracteres y cumple todas las condiciones analizadas precedentemente.»

Biran, en su *Mémoire sur l'habitude*, había ya anotado que el yo no es puramente pasivo y receptivo, como creía Condillac. Distinguía, en efecto, los «hábitos pasivos» que disminuyen la conciencia e incluso la anulan, y los «hábitos activos» que, por el contrario, aumentan y perfeccionan la conciencia. Pero lo que aparece en la *Mémoire sur la décomposition de la pensée*, y se afirma en el *Essai sur les fondements de la psychologie*, es la idea de que el yo es una «fuerza hiperorgánica»; se trata, pues, de una doctrina francamente espiritualista.

No es difícil demostrar que el esfuerzo voluntario es realmente el hecho primitivo buscado. En primer lugar, es un hecho, pues la fuerza que produce el movimiento del cuerpo «se distingue necesariamente del término inerte que le opone resistencia aun cuando le obedece». Esta fuerza no puede confundirse con el cuerpo, pero tampoco puede separarse absolutamente de él a fin de captarse a sí misma fuera de todo ejercicio. El hecho es primitivo ya que precede a todos los demás en el orden del conocimiento, y que los mismos sentidos no proporcionan un conocimiento si no son «actuados por la fuerza individual que crea el esfuerzo». No supone ningún conocimiento más, pero forma parte de todos como su elemento formal. Y es el único elemento constante, invariable de la vida psicológica. Finalmente, el esfuerzo es un hecho del sentido íntimo, «pues se siente él mismo interiormente». No depende en modo alguno de las impresiones externas, de suerte que el conocimiento del yo es realmnte distinto del conocimiento del mundo.

He aquí a la metafísica en posesión de su principio: no *cogito*, sino *volo*. ¿Cuáles son, nos preguntamos ahora, las ideas comprendidas en el hecho primitivo, y que Biran llama «ideas de reflexión»?

La experiencia del esfuerzo voluntario es ante todo la raíz de la idea de fuerza o de *causalidad*, pues el yo se percibe como causa del movimiento. De este modo Biran se ve llevado a refutar el escepticismo de Hume, y lo hace con vigor, señalando que ninguna crítica puede alcanzar al testimonio de la conciencia, que no es necesario comprender cómo actúa una causa para comprobar que actúa, que

tampoco es necesario prever el efecto que producirá para sentir su acción efectiva, y en fin, que negar el hecho del esfuerzo equivale a negar la existencia misma del sujeto que lo niega.

Junto con la idea de causa nace la de *libertad*. «La idea de libertad, considerada en su fuente real, no es más que el sentimiento de nuestra actividad, de este poder de actuar, de crear el esfuerzo constitutivo del yo.» La libertad se identifica con el yo, de suerte que dudar de la libertad, es dudar del sentimiento de la existencia del yo, lo cual es absolutamente frívolo. En cuanto a la idea de necesidad, no es ni primitiva ni inmediata, porque es negativa. Tiene su raíz en el sentimiento de nuestra pasividad, que no es más que una privación de libertad.

Del hecho primitivo derivan aún las ideas de *unidad* y de identidad, pues en el esfuerzo el yo se percibe constantemente bajo la misma forma. La pluralidad de los objetos de la naturaleza sólo se concibe en relación con esta unidad primera y fundamental.

Finalmente, la idea de *sustancia* tiene también su origen en el esfuerzo, puesto que éste es realmente el sustrato de todas las cualidades o modificaciones pasajeras que pueden revestir ya la fuerza, ya la resistencia. Del lado del yo, la sustancia se identifica con la fuerza, como Leibniz había afirmado, y del lado del organismo se identifica con la resistencia.

Observemos también que la doctrina del hecho primitivo resuelve el problema de la existencia de los cuerpos. La existencia del cuerpo propio viene dada inmediatamente por la resistencia que se opone al querer. La duda de Descartes, que supone la aniquilación del cuerpo mientras subsiste el pensamiento, es absolutamente contraria al hecho primitivo. No hay solución de continuidad entre la existencia del mundo y la del cuerpo propio: aquélla se manifiesta por la resistencia que las cosas oponen al tacto activo. Pero a continuación, no podemos concebir la naturaleza de las cosas más que sobre el modelo de nuestro yo. Transportamos fuera y aplicamos al mundo las ideas que tienen su raíz en el sentido íntimo. «El sujeto que se percibe, refiere al objeto sus formas propias y constitutivas, y le reviste por así decir de las modalidades de que se despoja.» Hay, pues, un cierto idealismo en el seno mismo del realismo biraniano.

3. *Prolongaciones psicológicas, metafísicas y religiosas.*

Partiendo de la doctrina del hecho primitivo, Biran emprende tres direcciones. Elabora, en primer lugar, una psicología, se aventura, a continuación, por el terreno de la metafísica y llega, finalmente, a la vía religiosa.

Evidentemente, la psicología es su campo predilecto, el único con que se siente verdaderamente familiarizado. Para dar alguna idea de los resultados obtenidos por el método de descomposición, bastará indicar a grandes rasgos su clasificación de los fenómenos psicológicos.

Biran distingue cuatro planos en la vida psicológica, o cuatro «sistemas», que llama respectivamente *afectivo, sensitivo, perceptivo* y *reflexivo*. El primero, llamado también «sensitivo simple», está formado por el conjunto de las afecciones impersonales. Éstas, como hemos visto, son puramente pasivas y aún no están integradas a la vida personal. Pueden, sí, provocar reacciones: tendencias, emociones, acciones, pero sin intervención del esfuerzo voluntario. El segundo sistema es llamado también «sensitivo compuesto». Está constituido por las sensaciones que nacen en el momento en que las afecciones son referidas al yo por una primera manifestación del esfuerzo. Pero el yo no es aún más que espectador de lo que le ocurre y no contribuye con su acción propia. Ciertas sensaciones, cuyo órgano no depende en modo alguno de la voluntad, no pueden superar este nivel. El tercer sistema se caracteriza porque entra en juego la atención. La percepción es «una impresión en la que el yo participa por su acción, consecutiva a la de un objeto exterior». La actividad del yo es ocasionada, o motivada, por las sensaciones, pero se combina con ellas y les da la forma de la unidad. Finalmente, el sistema reflexivo se caracteriza por el predominio de la actividad. Comprende todos los fenómenos «que no pueden comenzar ni persistir sin un acto expreso de la voluntad motriz, aun cuando se refieran a un objeto que sirva de fin al querer». Entre estos fenómenos, el más importante es el signo. En efecto, la creación de signos posibilita todo el desarrollo intelectual: abstracción, memoria y razonamiento.

El año 1813 señala una etapa importante en la evolución de las ideas metafísicas de Biran. Hasta este momento había identificado la metafísica con la psicología para convertirla en una ciencia positiva. Pero ahora Biran adquiere conciencia de un nuevo problema: ¿son suficiente los fenómenos? ¿No es necesario admitir un ser en sí, sustancia o *noumeno* para fundamentarlos? Así parece, pues la actividad del yo es intermitente, y a pesar de esto nos repugna creer que dicho yo deja de existir, y el mundo con él, mientras dormimos. Pero ¿cómo superar el plano de los fenómenos? No será por medio del conocimiento, sino por medio de la *creencia.*

La doctrina de la creencia de Biran es muy oscura. El término se halla ya en sus obras de 1804 y 1812; pero empieza a explotar la idea en 1814, en el trabajo titulado *Relaciones de las ciencias naturales con la psicología.* ¿Hubo alguna influencia de Kant? Los historiadores lo discuten, pero nos parece probable, porque Ampère, que se jactaba de conocer bien el kantismo, se gloria también en una carta de 1813 de haber obligado a Biran a «reconocer que Kant el mayor metafísico que jamás existió».

Pero de aquí no se sigue que la creencia de Biran sea idéntica a la fe práctica de Kant. Como la fe kantiana, la creencia de Biran consiste en afirmar seres en sí o absolutos, más allá de los fenómenos para nosotros o relativos. No aumenta en nada nuestro conocimiento que está constitucionalmente limitado a los fenómenos. Pero no es un acto de la razón práctica, y esta diferencia es capital.

Biran dice indiferentemente que la existencia del ser en sí es «inducida» o «deducida». ¿No basta esto como fundamento de la afirmación? Precisamente, no basta. En el orden de las existencias, el razonamiento, por riguroso que sea, le parece autorizar una hipótesis sola, porque la existencia sólo es conocida si se da en una experiencia. La creencia consiste, pues, en poner absolutamente, para la satisfacción de la razón teórica, una existencia que ésta *demuestra* pero que no puede *mostrar.*

En esta nueva perspectiva, la actividad del yo, sujeto psicológico, tiene su fuente en el alma, sujeto metafísico. Y paralelamente, la resistencia de las cosas, objeto fenomenal, tiene su raíz en una

sustancia, objeto metafísico. En definitiva, la creencia es «la facultad de lo absoluto», y la psicología le reserva un lugar en la cumbre de las facultades intelectuales.

El año 1818 señala una nueva y última etapa en la evolución intelectual de Biran. Podría pensarse que el descubrimiento de una facultad de lo absoluto le colocaría en el camino que conduce a Dios. Esto es exacto en el sentido de que su teoría de la creencia le hace posible el acto de fe sobrenatural. Pero no es una profundización de la creencia lo que lleva a Dios. La creencia, tal como él la entiende, es de orden filosófico, mientras que, si acaba hallando a Dios, es como autor de la gracia y no de la naturaleza. En resumen, su adhesión al cristianismo resulta, no de una tarea intelectual, sino de una experiencia interior.

Hay una afinidad natural entre una filosofía del esfuerzo y la moral estoica. En 1816, Biran escribía en su *Diario:* «El arte de vivir consiste en colocar nuestros goces en el ejercicio de las facultades que dependen de nosotros. Es necesario que la voluntad presida todo lo que nosotros somos: esto es el estoicismo. No hay otro sistema tan conforme a nuestra naturaleza.»

Éste es el ideal. Pero la realidad es muy distinta. El *Diario* no es más que una larga queja, exhalada por Biran, sobre su «debilidad natural de espíritu», es decir, sobre su impotencia para hacer un esfuerzo continuo y dominar las alteraciones de su humor. Por esto, ante la realidad de su vida interior escribe: «La moral estoica, por sublime que sea, es contraria a la naturaleza humana.» Y éste es el cambio decisivo: «¿Cómo puede socorrer la filosofía estoica a los pobres de espíritu, a los débiles pecadores, a los desgraciados, a todos los que se sienten dominados por todas las debilidades del alma y de un cuerpo enfermo, que han perdido o no han tenido jamás la estima de sí mismos? Aquí triunfa el cristianismo, dando al hombre más miserable un apoyo exterior que no le puede fallar cuando confía en él.»

Biran, pues, siente vivamente que es incapaz de realizarse por sus propias fuerzas, y que la gracia le es necesaria para poder ser él mismo. Sabe también que la gracia se obtiene con la oración: «¡Oh, cuánta necesidad tengo de rezar!» ¿Tiene conciencia de que su oración es escuchada? ¿Tiene experiencia de la gracia? Sí, y con-

forme a los principios de su filosofía, es el «sentimiento interior» el que fundamenta su fe religiosa. «La presencia de Dios se anuncia por un estado interno de calma y elevación que no depende de mí dármelo ni conservármelo.» «Sentimos que los buenos pensamientos, los buenos movimientos, no proceden de nosotros mismos. Esta comunicación íntima del Espíritu con nuestro espíritu, cuando sabemos invocarle y prepararle una morada en nosotros, es un verdadero hecho psicológico.»

¿Todo está, pues, en regla? No. Biran con su lucidez despiadada, no logró jamás eliminar completamente toda duda sobre el origen divino de su «misticidad», como dice él. Pues el misticismo tiene sus ilusiones, y la filosofía basta quizá para explicar muchos estados de ánimo que se atribuyen a la gracia. La inquietud parece, como dice Gouhier, ser «consustancial» al biranismo. Sin embargo, para terminar, recordemos esta expresión del *Diario*: «Solamente la religión *resuelve* los problemas que la filosofía *plantea*.»

Conclusión.

Lachelier dijo un día: «Maine de Biran es nuestro Kant.» Con toda seguridad, Biran no profesa el idealismo, su método no es trascendental, el sujeto que descubre no es una conciencia pura. Al contrario, es realista, su análisis es psicológico, y su yo es una fuerza. Pero la expresión de Lachelier no deja de ser justa y profunda, en el sentido de que Biran colocó en el centro de su reflexiones el problema del conocimiento, que desmonta el mecanismo del pensamiento y busca sus principios. En todo caso, su obra es una crítica del conocimiento, paralela a la de Kant en la línea de Locke.

En el biranismo pululan las dificultades. Biran se dio cuenta de ello y jamás estuvo satisfecho de su filosofía. Pero su imposibilidad de resolverlas deriva, nos parece, de la misma base de su doctrina, del postulado empirista o positivista que no puso jamás, ni podía poner en duda.

La mayor dificultad de su teoría del conocimiento es a nuestro modo de ver la teoría de la «trasferencia». El sujeto forma, por reflexión sobre sí mismo, ciertas ideas: unidad, sustancia, fuerza,

causalidad, y a continuación las aplica a las cosas que nos da la experiencia externa. ¿Qué autoriza esta trasferencia? Nada. Por el contrario, ya que las cosas no son el sujeto, ni se parecen a él, porque son distintas, no pueden ser representadas por las mismas nociones. Para que el procedimiento fuera válido, sería necesario, o bien que los objetos fuesen ellos mismos sujetos, es decir, que el universo estuviera compuesto de conciencias, como decía Leibniz, pues en este caso las leyes de una mónada son aplicables a las otras, o bien, y esto nos parece ser la verdad, que el sujeto, al analizarse, descubrirse el *ser*, no sólo su ser concreto e individual, sino al ser como trascendental, pues entonces las leyes del ser son aplicables a todo ser.

La vía de Biran, por lo tanto, es válida con la condición de que desemboque en la metafísica, cosa que Biran no podía admitir a causa de su empirismo radical, que le hacía desconfiar de toda abstracción. Y observemos que la misma condición que hace válida la vía del análisis reflexivo, hace que otra vía sea igualmente válida. Pues el ser no se da solamente bajo la forma de sujeto. Todo es ser. La experiencia interna no goza, pues, de ningún privilegio, no es más inmediata que cualquier otra experiencia.

II. Ravaisson

Bibliografía. Las únicas obras de Ravaisson que actualmente pueden encontrarse son su pequeña tesis *De l'habitude* (Alcan) y su *Testament philosophique* (Boivin). Las demás no se han reeditado y sólo se encuentran en las bibliotecas. El pensamiento de Ravaisson está admirablemente presentado por Boutroux, *La Philosophie de Félix Ravaisson*, en *Nouvelles Études d'histoire de la philosophie*, y por Bergson en su *Notice sur la vie et les oeuvres de Félix Ravaisson-Mollien*, reeditada como introducción al *Testament philosophique*. El único estudio profundo es el de Dopp, *Félix Ravaisson, la formation de sa pensée d'après des documents inédits*, Lovaina.

Biografía. Félix Ravaisson-Mollien nació en Namur en 1813, entonces ciudad francesa. Cursó sus estudios en el colegio Rollin, donde fue condiscípulo de Renouvier, y después en la Sorbona. En 1834 presenta una Memoria sobre la *Metafísica* de Aristóteles a un concurso convocado por la Academia de ciencias morales y políticas, y su trabajo es premiado. Lo

retoca y lo publica con el título de *Essai sur la «Métaphysique» d'Aristote*, cuyo primer volumen apareció en 1837 y el segundo en 1846. En 1838 presenta su tesis de doctorado, *De l'habitude*. La oposición de Cousin le impide obtener una cátedra de facultad, y orienta su carrera en otra dirección.

Gracias a las relaciones de su familia es nombrado en 1839 inspector de bibliotecas, en 1853 inspector de enseñanza superior y en 1870 conservador de los antiguos en el Museo del Louvre, puesto que conservó hasta su muerte, ocurrida en 1900.

Con ocasión de la exposición universal de 1867, escribió, por encargo de Victor Duruy, ministro de instrucción pública, un *Rapport sur la philosophie en France au XIXe siècle*, cuya conclusión se hizo célebre porque es, en cierto modo, el manifiesto de la escuela espiritualista francesa.

Ravaisson estaba dotado de un sentido artístico muy vivo. Desde su niñez se había dedicado al dibujo, y lo hacía tan bien que Ingres le dijo una vez: «*Vous avez le charme*». Durante los años 1840 a 1850 profundizo en el estudio de la escultura griega y de la pintura italiana del renacimiento, dando especial importancia al *Tratado de pintura* de Leonardo da Vinci. No sólo publicó diferentes obras referentes al arte y a su enseñanza, sino que integró el arte en la filosofía, como lo hacía Schelling hacia la misma época. Bergson escribe a este propósito: «Toda la filosofía de Ravaisson deriva de la idea de que el arte es una metafísica figurada, que la metafísica es una reflexión sobre el arte, y que es la misma intuición, utilizada de manera distinta, la que hace al profundo filósofo y al gran artista. Ravaisson se posesionó de sí mismo, fue dueño de su pensamiento y de su pluma, el día en que esta identidad se reveló claramente a su espíritu. Y la unión se realizó cuando le pareció que se penetraban recíprocamente y se animaban con una vida común los dos genios que representaban a sus ojos la filosofía en lo que tiene de más profundo y el arte en lo que tiene de más elevado, Aristóteles y Leonardo da Vinci.»

Quizá haya en esto una cierta exageración, y Bergson, como se ha dicho, bergsonifica a Ravaisson. Parece que éste ya se encontró a sí mismo desde su primer trabajo sobre Aristóteles. Después se inspiró en Maine de Biran. Pero el desarrollo de su pensamiento le condujo a una posición próxima a la de Schelling. ¿Estuvo realmente influido por éste? Bergson cree que no. Pero las investigaciones de Dopp han demostrado que Ravaisson estudió detalladamente el pensamiento de Schelling desde 1835, y que se alimentó de él.

1. *El positivismo espiritualista.*

«...un realismo, o positivismo espiritualista, que tiene como principio generador la conciencia que el espíritu toma en sí mismo de

una existencia de la que reconoce que deriva y depende toda existencia, y que no es otra que su acción.» En estos términos define Ravaisson, en su *Rapport* de 1867, los caracteres de la filosofía que ve apuntar en un cercano porvenir, y que es evidentemente la suya.

En la medida en que se pueden distinguir el método y la doctrina, se puede decir que Ravaisson definió su método con ocasión de su *Mémoire sur Aristote*. Opone, como es clásico, Aristóteles a Platón. ¿Qué les caracteriza? Ve la esencia del platonismo en el método dialéctico y lo define como un progreso intelectual que pasa de lo individual a lo general, y asciende gradualmente a nociones cada vez más generales. Pero esto, precisamente, es lo que él no quiere, pues, el espíritu abandona así necesariamente lo concreto. La orientación de Aristóteles es inversa. Sin duda usa de la abstracción, pero es para comprender lo concreto. La inteligencia humana percibe la forma de las cosas sensibles, y si no desciende hasta lo individual, es sólo por razón de su debilidad. En Dios, acto puro, pensamiento del pensamiento, el pensamiento es concreto, es una intuición intelectual. Se deja entrever, pues, que la verdadera metafísica, según Ravaisson, será la que se fundamente sobre una intuición concreta, análoga al acto por el cual Dios se pone y se conoce.

En el *Rapport* este tema se aplica a la filosofía moderna, y la posición de Ravaisson queda firmemente definida.

Ravaisson rechaza simultáneamente el materialismo y el idealismo porque ambas doctrinas descansan sobre un mismo método de análisis que disuelve la realidad con el pretexto de comprenderla. Las dos doctrinas parecen a primera vista muy diferentes, «la una sólo admite de las cosas aquello que nos muestran los sentidos, la otra cree encerrar lo esencial de las cosas en las ideas que de ellas se forma, por abstracción, el entendimiento». Pero las dos emplean un método semejante, «la primera descomponiendo la cosa en sus elementos materiales, la segunda no haciendo, en realidad, más que descomponer la idea en los elementos lógicos que constituyen su materia». Las dos, «siguiendo por caminos distintos una dirección semejante, que las aleja igualmente de la perfección y de la plenitud de la realidad, tienden a un mismo abismo de vacío y de nulidad».

¿Cuál es, pues, el método de la metafísica? Si el nombre de mé-

todo conviene aún a un acto simple, puede definirse: «la conciencia inmediata, en la reflexión sobre nosotros mismos y por nosotros mismos sobre el absoluto al cual participamos, de la causa o razón última».

De este modo, la metafísica se define en primer lugar por un punto de vista, «el punto de vista interior y central de la reflexión sobre sí mismo». Desde allí se le descubre el objeto que le es propio, «la naturaleza espiritual». Y desde allí también se le abren los tres campos del ser que debe explorar: el yo, el mundo y Dios. Pues «la constitución íntima de nuestro ser», nos la da a conocer una conciencia inmediata. Pero en nosotros mismos captamos a la vez el movimiento de materialización que engendra la naturaleza, y el movimiento de espiritualización que, emanando de lo absoluto, nos lleva hacia él.

La filosofía entendida de este modo no puede reivindicar un lugar entre las ciencias, «su lugar es totalmente distinto y aparte». Pero como tiene por objeto los principios del ser, y como, según expresión de Aristóteles, sólo se conoce verdaderamente una cosa cuando se conocen sus principios, «la filosofía es propiamente la ciencia, y las ciencias que vulgarmente se designan con este nombre sólo son ciencias en una acepción derivada y secundaria». Así pues, cuando ocurre que una ciencia como la física pretende suprimir o sustituir a la metafísica, «se puede decir textualmente que no sabe lo que hace».

2. *Visión metafísica.*

Ravaisson no tuvo tiempo, o no tuvo ganas, de precisar sus ideas y organizarlas en un sistema. No enseña una doctrina, antes sólo indica direcciones y orquesta los temas. Señalemos algunas de las indicaciones que nos da sobre su filosofía de la naturaleza, su filosofía del espíritu y su teología.

En su tesis sobre el hábito hace un esbozo de su filosofía de la naturaleza. El fenómeno que Biran llamaba «hábito activo» nos permite captar en nosotros mismos el paso del espíritu a la materia y con ello representamos concretamente, intuitivamente, lo que la

naturaleza es en sí misma. «Descendiendo gradualmente de las más claras regiones de la conciencia, el hábito lleva consigo la luz a las profundidades y a la oscura noche de la naturaleza.»

¿Qué es el hábito? Una segunda naturaleza, una naturaleza adquirida. Tiene su origen en la espontaneidad consciente y libre del espíritu que es una primera naturaleza, la *natura naturans* de Spinoza. A medida que se desarrolla, se aproxima a un límite que aún es actividad espontánea, pero inconsciente, impersonal y necesaria. Es una *natura naturata*.

Asi pues, por analogía, la naturaleza fuera de nosotros puede definirse como «una refracción o una dispersión del espíritu». La necesidad física, el mecanismo son reales en ella, pero sólo son la superficie de las cosas. En el fondo la naturaleza, como la voluntad, es una tendencia, se mueve hacia un fin que puede llamarse indiferentemente la perfección, el bien, la belleza.

De esto se sigue que el arte es la más profunda intuición y la más perfecta expresión de la naturaleza. La ciencia no hace más que trazar los contornos generales de las cosas. El arte penetra en su intimidad, hasta su misma alma. No sólo revela la forma de los seres, que es su esencia individual y su belleza, sino que también capta la tendencia, el movimiento que engendra la forma, y que constituye su gracia.

De este modo el universo se presenta a los ojos del filósofo como una jerarquía de actividades espontáneas, comprendida entre dos términos extremos: la libertad y la necesidad, la conciencia refleja y la inconsciencia. «Entre el último fondo de la naturaleza y el punto más alto de la libertad reflexiva hay una infinidad de grados que miden el desarrollo de una sola y misma potencia. Es como una espiral cuyo principio reside en la profundidad de la naturaleza y que acaba de desarrollarse en la conciencia. Por esta espiral se desliza el hábito y nos enseña su generación y su origen.»

Ravaisson no podía esbozar su filosofía de la naturaleza sin esbozar al mismo tiempo su filosofía del espíritu. Veamos algunos rasgos de esta última.

La actividad espiritual es el pensamiento. La primera condición del pensamiento es la conciencia. «Nadie piensa si no se piensa», el pensamiento solamente es real «por la conciencia íntima que

posee el sujeto de la acción unificante y sintética que él mismo es». Así, aunque sólo tengamos conciencia de nosotros mismos pensando otra cosa, en el fondo de nosotros hay algo divino, «un pensamiento del pensamiento» que realiza la identidad del sujeto y del objeto.

El pensamiento consiste en conocer y en querer. Si consideramos el conocimiento, vemos que es esencialmente una actividad de síntesis, más o menos como la que describió Kant. Pensar es «abrazar en una unidad superior los elementos que los sentidos y la imaginación nos proporcionan»; en lenguaje kantiano diríamos que pensar es reducir los diversos datos de la sensibilidad a la unidad de la conciencia, pues la conciencia constituye un objeto imprimiendo a los fenómenos su propio carácter de unidad.

Pero el conocimiento se enraíza en la voluntad, puesto que supone la atención. ¿Afirmaremos, acaso, con Maine de Biran que la voluntad es esfuerzo? Sí, sin duda, ya que no se manifiesta claramente a la conciencia sino aplicándose a un término resistente. Sin embargo, el esfuerzo mismo no es el hecho primitivo. Tiene su origen en una tendencia sin esfuerzo que puede llamarse un deseo. Y a su vez, el deseo se dirige hacia un bien, y supone una cierta unión del alma con el bien. Este movimiento que va de una representación del bien a su posesión real, es el amor, y entre nosotros no hay nada más profundo. Por esto Ravaisson gusta de afirmar que la sustancia del alma es el amor.

El paso del espíritu humano al espíritu divino se efectúa por una profundización de la reflexión. Por lo menos este punto queda claramente indicado por Ravaisson. Pero lo absoluto ¿es experimentado en sí mismo y en su perfección, o solamente en nosotros y en nuestra imperfección? No es fácil de dilucidar. De una forma general Ravaisson se prohíbe a sí mismo acudir al razonamiento y funda sus afirmaciones en una intuición. En lo concerniente a Dios afirma que el alma «contempla en su fondo el infinito de donde ella emana». Sin embargo, nos inclinamos a creer que halla a Dios por una exigencia de la razón, pues escribe: «Lo absoluto de la perfecta personalidad es el centro de perspectiva desde donde se comprende nuestra personalidad imperfecta. Dios sirve para entender el alma, y el alma la naturaleza.»

Sea lo que sea, queda claro que la conciencia y el amor son,

en nosotros, imperfecciones y sólo pueden «comprenderse» como participaciones en la conciencia perfecta y en el amor infinito. Por lo tanto, Dios está en nosotros, en lo más profundo de nosotros, pero es un Dios escondido, «porque es demasiado interior, y está en este fondo íntimo de nosotros mismos al que no descendemos nunca».

De suyo se entiende que en Dios el sujeto y el objeto del pensamiento y del amor son una sola y misma cosa, que es el pensamiento y el amor mismos. Un pensamiento que se piensa, un amor que se ama, «una llama sin sujeto material, en cierto modo, y que se alimenta de sí misma», éste es el retrato de Dios trazado por Ravaisson.

Fnalmente, ¿cómo hay que comprender la creación? Por el amor y la libertad de Dios, sin duda alguna, pero por un amor que es una «condescendencia», según expresión de Schelling adoptada por Ravaisson. Ravaisson no hace una clara distinción entre la criatura y el creador. La criatura es una actividad finita derivada de la actividad infinita. Para comprender el origen de una existencia inferior a la existencia absoluta hay que representársela «como el resultado de una determinación voluntaria por la cual esta elevada existencia ha moderado, amortiguado, apagado por sí misma, por así decir, algo de su actividad todopoderosa». La creación es, pues, un rebajamiento, e incluso un anonadamiento espontáneo de Dios, según la expresión de san Pablo referente a la encarnación del Verbo: *seipsum exinanivit*. «De haber, en cierta manera, anulado y anonadado la plenitud infinita de su ser, ha extraído, por una especie de despertar y de resurrección, todo lo que existe.»

Conclusión.

Hay una expresión en el *Testamento* de Ravaisson que nos parece iluminar vivamente el conjunto de su metafísica. «¿Qué es el ser propiamente dicho? Es, responde Aristóteles, la acción. Más tarde se reconocerá que el fondo de la acción es la voluntad, y finalmente, que el fondo de la voluntad es el amor. Ser es, pues, obrar, la acción es la misma existencia.»

Ravaisson ve muy bien que la acción no se reduce al movimiento, y que puede ser intemporal. Sin embargo, comprendiendo la *entelequia* de Aristóteles como una *acción* o una actividad, y no como un *acto*, introduce la metafísica por una vía que nos parece ser un callejón sin salida. Si se da un sólo paso más en esta dirección, si, después de haber degradado el acto en acción, se degrada la acción en movimiento, se desemboca en la metafísica bergsoniana en la que el ser se ha disuelto, y en la que sólo subsiste el movimiento.

Pero Bergson tiene sobre Ravaisson la ventaja de no creerse aristotélico.

III. BERGSON

Bibliografía. Las obras sobre Bergson son superabundantes. Para una primera iniciación propondríamos el *Bergson* de CHEVALIER, Plon, y el *Bergson* de METZ, Vrin; para un estudio más profundo, el *Bergson* de JANKÉLÉVITCH, Alcan, y *Le Bergsonisme* de THIBAUDET (2 vols.), Gallimard. La obra de MARITAIN, *La Philosophie bergsonienne*, Téqui, es una penetrante confrontación del bergsonismo con el tomismo. [M. GARCÍA MORENTE, *La filosofía de H. Bergson*, 1917; J. ZARAGÜETA, *La libertad en la filosofía de H. Bergson*, 1941; J. GAOS, E. NICOL, E. NOULET y otros, *Homenaje a Bergson*, Méjico 1941]. El mismo Bergson vulgarizó su doctrina en las conferencias recogidas con el título de *L'Énergie spirituelle*. Para la inteligencia de su método y de sus ideas directrices, nada puede sustituir la lectura de *La Pensée et le mouvant*, P.U.F.

Biografía. Henri Bergson nació en Paris en 1859. Durante sus estudios demostró tener un espíritu matemático tan penetrante que sus profesores sufrieron una desilusión cuando entró en la sección de letras de la escuela normal, en 1878. Tuvo como maestros Ollé-Laprune y Boutroux, como condiscípulos Baudrillart, Durkheim y Jaurès. Pasa la licenciatura de filosofía en 1881, y enseña en Angers, y más tarde en Clermont-Ferrand. Es en esta época cuando, meditando sobre el movimiento y las paradojas de Zenón, descubrió la idea directriz de su filosofía. Hasta entonces se había adherido al evolucionismo de Spencer, que se presentaba como una filosofía «científica». Pero se da cuenta de que la ciencia alcanza solamente las formas estables resultantes de la evolución, que el movimiento, que es la evolución misma, escapa a los procedimientos científicos y sólo puede ser captado por intuición.

En 1888 aparece su tesis, *Essai sur les données inmédiates de la conscience;* entonces es nombrado profesor en el liceo Henry IV. En 1896 aparece *Matière et mémoire*, que le abre las puertas del Collège de France en el que permanece hasta su jubilación, en 1921. Publica en 1907 *La evolución creadora*. Su forma es universal. Sus clases están atestadas, y se sabe por el testimonio de sus oyentes, como Péguy y Maritain, cuán beneficiosa fue su influencia para librar a los espíritus de los prejuicios cientistas y materialistas que reinaban entonces.

En 1921, Bergson abandona su cátedra, en la que le sustituye su discípulo Eduardo Le Roy. Pero en 1932 publica aún *Les deux sources de la morale et de la religion*, en las que se acerca tanto al catolicismo que se creyó que lo había profesado. Pero murió en 1941 sin haber pedido el bautismo. La razón que da en su *Testament*, redactado en 1937, es la siguiente: «Mis reflexiones me han acercado cada día más al catolicismo en el que veo el coronamiento del judaísmo. Me hubiera convertido si no hubiera visto prepararse durante años la formidable ola de antisemitismo que va a arrollar el mundo. He querido permanecer con los que mañana serán perseguidos.»

Bergson estaba dotado de un raro poder de introspección, al que se juntaba un raro talento de exposición. Su estilo es de una perfección y encanto inimitables. El rasgo dominante de su carácter es, sin duda, la sinceridad; puede afirmarse que es su absoluta sinceridad la que le llevó del materialismo al cristianismo.

1. La intuición.

«La filosofía no es más que una vuelta consciente y reflexiva a los datos de la intuición.» Esta fórmula define perfectamente la filosofía de Bergson. Pero ¿qué comprende Bergson exactamente por intuición? Es difícil saberlo.

No hay que decir que la forma fundamental de la intuición es la *conciencia*. «Intuición significa, en primer lugar, conciencia, pero conciencia inmediata, visión que apenas se distingue del objeto visto, conocimiento que es contacto e incluso coincidencia.» Por extensión, el término de intuición se aplica a todo conocimiento inmediato de lo individual: «Llamamos intuición a esta especie de simpatía intelectual por la cual nos trasladamos al interior de un objeto para coincidir con lo que tiene de único y, por consiguiente, de inexpresable.»

Según este texto, la intuición sería de *orden intelectual*. Pero Bergson aproxima también la intuición al *instinto:* «La intuición

nos conduciría al interior mismo de la vida, me refiero al instinto desinteresado, consciente de sí mismo, capaz de reflexionar sobre su objeto y de ampliarlo indefinidamente.» Y aproxima también la intuición a la *voluntad:* «...la facultad de ver inmanente a la facultad de obrar, que brota, en cierto modo, de la torsión del querer sobre si mismo».

Pero no se puede definir la intuición de una manera totalmente formal, sin referencia a su objeto. Y este objeto es la *duración*. Se llega entonces a fórmulas como la siguiente: «La intuición es aquello que alcanza el espíritu, la duración, el movimiento puro», o mejor aún quizá: «Pensar intuitivamente es pensar en duración.» Y con esto nos hallamos en el corazón de la filosofía bergsoniana. En efecto, Bergson escribe en una carta: «Todo resumen de mis puntos de vista los deformará y por ello mismo los expondrá a una cantidad de objeciones, si no se coloca de buenas a primeras y si no vuelve sin cesar a lo que considero el centro de la doctrina: la intuición de la duración.»

Hay, pues, una estricta correlación entre la función y su objeto, entre la intuición y la duración. La intuición es la única forma de conocimiento que capta la duración en sí misma. Inversamente, la duración es lo que revela la intuición. Quizá convendría incluso identificar los dos términos. Por lo menos en el límite, cuando se ha obtenido la «coincidencia», la intuición no se distingue ya de la duración: hay, podríamos decir, una duración consciente, o una conciencia que dura.

El tipo de la duración es la vida de la conciencia, y se encuentra por todas partes donde hay vida. Por lo tanto, tendremos que explicar su naturaleza y sus modos. Pero al menos hay que señalar inmediatamente que en virtud de las definiciones dadas, lo real, para Bergson, es sólo duración o cambio. El ser se reduce al movimiento. Sobre este punto tenemos cuantas declaraciones explícitas podamos desear. «Hay cambios, pero no hay, por debajo del cambio, cosas que cambien: el cambio no necesita soporte.» «El movimiento no implica un móvil.» «El cambio se basta a sí mismo, es la cosa misma.» Estas declaraciones hacen inevitable la interpretación que asimila Bergson a Heraclito. ¿Acaso no hallamos en los dos el mismo «movilismo» universal? ¿No es, acaso, en ambos la

primera y la ultima palabra de su filosofía: «Todo fluye, nada permanece?» Sin embargo, Bergson protesta: «¿Cómo se ha podido comparar esta doctrina a la de Heraclito?» Él cree que su filosofía, lejos de rechazar la noción de sustancia, por el contrario la integra. No, ciertamente, como un ser permanente, inmóvil bajo el cambio; sino como el cambio mismo, que es «sustancial» porque se basta a sí mismo, y porque implica la persistencia del pasado en el presente.

Hay que justificar ahora el privilegio concedido a la intuición, es decir, mostrar que es el único conocimiento concreto y real. Bergson lo hace por medio de una crítica del concepto, del análisis y de la inteligencia. Estos tres términos son intercambiables, pues, para Bergson, el concepto se obtiene por análisis, y el análisis es la operación normal y natural de la inteligencia.

En primer lugar, se ve claramente que siendo el *concepto* abstracto y general, deja escapar por constitución lo concreto y lo individual que es lo único que existe. Cuando se define una cosa por caracteres generales, se la define «en función de lo que no es ella». Pero hay más.

La crítica esencial que Bergson profiere y repite cien veces con los mismos términos aproximadamente, es que la inteligencia opera una parcelación de la realidad, y que toma una serie de vistas inmóviles de la duración. Pues la inteligencia tiene como función principal «representarse *estados* y *cosas*». Sustituye, pues, la continuidad por la discontinuidad, la movilidad por la estabilidad. Pero así «deja escapar de la realidad aquello que forma su misma esencia». Y se encuentra con la imposibilidad de alcanzarla, pues es imposible reconstruir el movimiento con elementos inmóviles. «Si nos damos la movilidad, con el pensamiento podemos extraer de ella tantas paradas como queramos», pero la marcha inversa no es posible: «Con paradas, por más numerosas que sean, no se formará jamás la movilidad.»

Esta crítica de la inteligencia ha sido la causa de que se tachase a Bergson de antiintelectualista. En efecto, ésta es la interpretación más obvia. Sin embargo, Bergson protesta: «No disminuimos para nada a la inteligencia, no la echamos de ninguno de los terrenos que ha ocupado hasta ahora.» ¿Cómo se justifica esta afirmación? En

primer lugar, porque Bergson admite que la inteligencia es el instrumento del conocimiento científico que tiene como objeto la materia, y que está adaptada a la acción. Además, porque si en un sentido la intuición se opone a la inteligencia, no es, sin embargo, un sentimiento o un instinto ciego: es una reflexión. Podría decirse, pues, que la inteligencia implica dos orientaciones contrarias, una hacia el conocimiento científico de la inmovilidad, es decir, de la materialidad, la otra, hacia el conocimiento metafísico de la movilidad, que es el fondo de la realidad. O bien, podría reservarse también el nombre de inteligencia a la primera dirección, y llamar a la intuición «una visión sintética supraintelectual». Dadas estas explicaciones, lo restante no es más que una cuestión de terminología.

Pero quedan algunos puntos que merecen ser explicitados. En primer lugar, que la intuición invierte la marcha normal del conocimiento; por lo tanto, es anormal, e incluso antinatural, difícil y siempre precaria. Además, que la intuición alcanza lo absoluto o en sí. Aprehende su objeto desde dentro, lo conoce tal como es, aunque no lo conoce enteramente. Finalmente, que una metafísica fundada en la intuición escapa a la crítica kantiana. «Las doctrinas que tienen un fundamento de intuición escapan a la crítica kantiana en la misma medida en que son intuitivas.» Kant tiene razón al condenar las antiguas metafísicas, pues son conceptuales. Se desarrollan en el plano de la abstracción, por lo tanto, son artificiales y puramente simbólicas; cada una capta sólo un aspecto de la realidad, de forma que se oponen de una manera irreductible. Por lo demás, Kant ha visto muy bien que la metafísica exigía una intuición; pero se ha equivocado al negar toda intuición distinta de la sensibilidad.

Para acabar de caracterizar el bergsonismo, señalemos aún que es un empirismo. Ciertamente no se confunde con el empirismo clásico, que no conoce más que la experiencia sensible y limita su ambición a analizarla. Es «un empirismo verdadero», que intenta coincidir con la realidad. Pero es un empirismo, y he aquí algunas de sus fórmulas: «No hay otra fuente de conocimiento fuera de la experiencia», «una existencia no puede darse más que en una experiencia», «de una manera general consideramos que un objeto que

existe es un objeto que es percibido o podría serlo». Tales fórmulas tienen un doble sentido. El que les da Bergson es que la existencia no se refiere en modo alguno a la razón, sino exclusivamente a la experiencia. Por esto declara que no se toma jamás la libertad de «enunciar una conclusión que supere en lo más mínimo las consideraciones empíricas sobre las que se funda».

Dicho esto, habiéndonos colocado de golpe, como quiere Bergson, en el centro de su doctrina, no nos queda más que resumir sucintamente sus puntos de vista sobre el espíritu, sobre el mundo y sobre Dios.

2. *La filosofía del espíritu.*

Evidentemente, la vida psicológica es el campo privilegiado de la intuición, porque es conocida desde dentro y de un modo inmediato por la conciencia. En las *Données inmédiates*, Bergson estudia la naturaleza de la vida psicológica y zanja el problema de la libertad. En *Matière et Mémoire* estudia las relaciones del alma y del cuerpo.

Las *Données inmédiates* constan de tres capítulos. El primero trata de la *intensidad* de los estados de conciencia, el segundo de su *multiplicidad*, y el tercero de su *organización*, que es la libertad. Pero la idea directriz de Bergson es única y se reduce a lo siguiente: los estados de conciencia no están en el espacio.

El primer capítulo es una crítica de la psicofísica fundada por Weber y Fechner. ¿Puede medirse la intensidad de los estados de conciencia? No, contesta Bergson, porque sólo las cantidades pueden ser medidas, es decir, las magnitudes espaciales; y los estados de conciencia no son cuantitativos, sino cualitativos. Esto está claro en cuanto a los sentimientos: una alegría no se hace dos o tres veces mayor. Se dice que crece cuando contamina poco a poco el conjunto de la vida psicológica y le da una tonalidad nueva. En cuanto al esfuerzo muscular, se dice que aumenta cuando la resistencia que debe vencer exige la movilización de un mayor número de músculos; pero el sentimiento del esfuerzo no aumenta, cambia. Finalmente, en cuanto a la sensación, que es el objeto propio de la psicología, puede medirse la variación del estímulo, que es una

magnitud física; pero ¿puede afirmarse que una sensación es doble que otra? No, solamente es *distinta*. Por ejemplo: veía una superficie gris y ahora la veo blanca; sentía un pinchazo y ahora siento un dolor. Si se atribuye una cantidad a la sensación es porque se aplica a un estado de conciencia puramente cualitativo una idea que sólo vale para su causa física.

El segundo capítulo va dirigido contra el asociacionismo. ¿Puede reconstruirse un estado psíquico sumando hechos de conciencia elementales? No. Es cierto que hay distintos estados de conciencia. Pero esta multiplicidad no es numérica. Un número es una colección de unidades idénticas en naturaleza, pero distintas por la posición. Y los estados de conciencia se compenetran, cada uno refleja todos los demás. Y ni siquiera puede decirse que se suceden en el tiempo, pues el tiempo, con sus instantes distintos, es también un medio homogéneo, es decir, espacio. No cabe duda de que el yo superficial, en contacto con las cosas extensas, se deja dividir en estados difinidos a los que el lenguaje pone una etiqueta. Pero el yo profundo es *duración pura*, «una sucesión de cambios cualitativos, que se funden, que se penetran, sin contornos precisos, sin ninguna tendencia a exteriorizarse los unos con relación a los otros, sin ningún parentesco con el número». En la duración, el pasado se prolonga en el presente que, a su vez, está preñado de porvenir.

El tercer capítulo rechaza a la vez las afirmaciones del determinismo y las del libre albedrío porque espacializan la duración. En el problema de la libertad «toda la oscuridad proviene de que unos y otros se representan la deliberación bajo la forma de una oscilación en el espacio, cuando en realidad consiste en un progreso dinámico, en el que el yo y los motivos mismos están en continuo devenir como verdaderos seres vivientes». El problema de la libertad es, pues, un pseudoproblema que se desvanece cuando, por medio de la intuición, vuelve uno a colocarse en la duración.

¿Qué nos revela, pues, la intuición? Es falso que los motivos pesen sobre la conciencia y que el motivo más fuerte la arrastre. También es falso que se inmovilice la conciencia para deliberar y sopesar los diferentes motivos. La verdad es que cualquier estado de conciencia, si es suficientemente profundo, refleja todos los demás y que el yo entero cambia con cada uno de sus sucesivos estados.

Para que un acto sea libre, la condición necesaria y suficiente es, por lo tanto, que emane de la personalidad profunda.

Bergson no quiere definir la libertad, porque, dice, «cualquier definición de la libertad daría razón al determinismo». Pero no tiene inconveniente en definir el acto libre: «Somos libres cuando nuestros actos proceden de nuestra personalidad entera, cuando tienen con ella este parecido indefinible que se halla a veces entre la obra y el artista.» O también: «Si se conviene en llamar libre a todo acto que proceda del yo, y sólo del yo, el acto que lleva la importancia de nuestra persona es verdaderamente libre, puesto que únicamente nuestro yo reinvidica su paternidad.»

Semejante acto es imprevisible. Incluso en la hipótesis determinista, para preverlo habría que conocer la totalidad de sus antecedentes. Por lo tanto, sería necesario haber vivido la duración total de la conciencia, en sus más pequeños detalles, hasta el momento en que actúa. Pero en este caso ya no se trata de prever, sino que estamos ya en el presente en el que el acto se cumple. Y, por otra parte, la hipótesis determinista es falsa. Los antecedentes no contienen la decisión, y si los analizamos no hallaremos en ellos nada que sea capaz de determinarla. Es una «creación». Sólo cuando el acto se ha llevado a cabo, o sea retrospectivamente, pueden descubrirse los motivos que dan razón de él.

Conclusión: «La libertad es un hecho, y entre los hechos comprobables, no hay otro más claro.»

Matière et Mémoire va dirigida contra el materialismo en general, y especialmente contra la teoría de las localizaciones cerebrales. Es un libro difícil, cuyas ideas directrices puso de relieve Bergson en una conferencia titulada *L'Âme et le corps*.

La conciencia es esencialmente memoria, ya que la duración implica la persistencia del pasado en el presente. Pero hay dos clases de memoria: la memoria-hábito y la memoria-recuerdo. La primera es motriz, consiste en crear un mecanismo motor por la repetición de movimientos; así es como se aprende una lección. La segunda es puramente psicológica, consiste en revivir un acontecimiento pasado tal como ocurrió, es decir, en su originalidad única, pues nada se repite dos veces idénticamente.

¿Se localiza los recuerdos en las células del cerebro? Broca, estu-

diando las afasias, sostuvo esta teoría por lo que se refiere a las imágenes verbales. Pero una observación más exacta de la misma enfermedad conduce a la conclusión contraria. Bergson da dos argumentos de hecho: 1.° Aun cuando permanezca la lesión cerebral, una emoción viva devuelve los recuerdos que parecían perdidos para siempre. 2.° Sea cual fuere el progreso de la lesión, las palabras desaparecen siempre en el mismo orden, «como si la enfermedad conociera la gramática»: «Se eclipsan primero los nombres propios, después los nombres comunes, a continuación los adjetivos y finalmente los verbos.»

Estos hechos llevan a la conclusión de que los recuerdos no están contenidos en las células cerebrales a título de huellas materiales. No tiene sentido preguntarse *dónde* se conservan, puesto que la pregunta presupone que están en un lugar. A lo sumo se puede responder que están en el espíritu. De aquí se sigue que no hay ninguna razón para admitir que el alma se disuelve en el momento de la muerte, junto con el cuerpo. La inmortalidad del alma tiene, pues, un alto grado de probabilidad, «que prácticamente equivale a la certeza». Sin embargo, no es más que una probabilidad, porque no tenemos experiencia directa de espíritus desencarnados. Hay que esperar la prueba definitiva que podrán darnos las «investigaciones psíquicas», científicamente conducidas.

Estas consideraciones sólo resuelven la mitad del problema. La conciencia es distinta del cuerpo, pero está unida a él; la memoria no está unida al cerebro, pero depende de él. ¿Cuál es, pues, el papel del cerebro en la vida psíquica? Es el órgano de «la atención a la vida», permite la inserción de la conciencia en el mundo. Su única función consiste en organizar movimientos, pero los movimientos seleccionan los recuerdos, ponen unos en la claridad de la conciencia y mantienen a los otros en el subconsciente.

Puesto que la conciencia conserva automáticamente todo su pasado, el hecho que hay que explicar no es tanto el recuerdo, como el olvido. La explicación propuesta es la siguiente: «La función del mecanismo cerebral es precisamente la de ocultarnos el pasado dejando que se trasparente en cada instante lo que puede iluminar la situación presente y favorecer nuestra acción: evoca el recuerdo útil, oscureciendo todos nuestros recuerdos excepto uno, el que nos

interesa y que nuestro cuerpo esboza ya con su mímica.» Así se explica de la mejor manera el hecho de que, cuando disminuye la atención a la vida, la conciencia queda invadida por una cantidad de recuerdos que se creían perdidos.

Así nos damos cuenta de que la conciencia está en equilibrio inestable entre dos planos, el del sueño y el de la acción. El hombre que *soñara* su existencia en lugar de vivirla, tendría bajo su mirada la totalidad de su pasado, pero no podría escoger entre sus recuerdos. El hombre que *ejecutara* su existencia sin representársela, se adaptaría a la situación presente, pero repondería como un autómata a las excitaciones externas.

De este modo se aclara el problema de la percepción. Ésta no se orienta hacia el conocimiento sino hacia la acción, su interés no es especulativo, sino práctico. En el ambiente que nos rodea, y que es una continuidad de movimientos, recorta los cuerpos sobre los cuales podemos obrar. En el límite, la percepción pura coincidiría con el movimiento, pero sería inconsciente. Por esto la memoria interviene, en primer lugar, para contraer la duración de las cosas en una cualidad, y, en segundo lugar, para hinchar la percepción de recuerdos útiles para la acción, hasta tal punto que «percibir acaba siendo sólo una ocasión de recordar».

3. La filosofía de la naturaleza.

En *L'Évolution créatrice*, Bergson «dilata», como él mismo dice, su intuición hasta las dimensiones del universo. Hasta este momento la había reducido a los límites de la conciencia humana. Ahora ataca el problema general de la vida en el mundo. Habiendo descubierto que la vida interior del hombre es duración, libertad, creación, pretende demostrar que todas las formas de la vida son duración, libertad, creación.

El centro de la obra es la teoría del *impulso vital*. Presupone el transformismo, y se opone, en conjunto, al mecanicismo y al finalismo.

El transformismo es considerado como un hecho y puesto por encima de toda discusión. «Es inútil entrar en el detalle de las

observaciones que, desde Lamarck y Darwin, han ido confirmando cada vez más la idea de una evolución de las especies, me refiero a la idea de la generación de unas por otras a partir de las formas organizadas más sencillas. No podemos negar nuestra adhesión a una hipótesis que cuenta en su favor con el triple testimonio de la anatomía comparada, de la embriología y de la paleontología.» Esto es claro. El problema no consiste en saber si las especies evolucionan, sino cómo evolucionan.

Ahora bien, el mecanicismo y el finalismo, en su forma radical, son incapaces de dar una explicación. El mecanicismo pretende deducir el porvenir de un pasado que lo contendría en germen. El finalismo invierte la perspectiva y pretende explicar el pasado por la atracción del porvenir. Ambos sistemas suponen que «todo es dado» y, en el fondo, que el tiempo no es más que una apariencia o una ilusión: al carecer de eficacia, carece también de realidad.

Si se examinan los hechos sin prejuicios, resulta claro que la vida, desde sus orígenes, es «la continuación de un solo e idéntico impulso vital que se ha dividido entre las líneas divergentes de la evolución».

Ante todo la vida es un impulso. Es una tendencia, un movimiento espontáneo, «una imprevisible creación de formas», «una inmensa corriente de conciencia», «una fuerza espiritual que extrae de sí misma más de lo que contiene». Este impulso no se da nunca en estado puro, encuentra la resistencia de la materia y se combina con ella. Toda la evolución se reduce a las tentativas de la vida para introducirse en la materia y utilizarla en provecho propio.

En razón de su lucha contra la materia, el impulso vital se ramifica. El error capital, que viene de Aristóteles y que vicia la mayoría de las filosofías de la naturaleza, es el de ver en los tres reinos de la vida, vegetal, animal y humana, tres grados sucesivos de una misma tendencia que se desarrolla. En realidad, «son tres direcciones divergentes de una actividad que se ha partido al crecer».

¿Cómo representarse, pues, la evolución de la vida en el universo? La regla general es que el éxito ha coronado siempre el mayor riesgo. Los vegetales extraen su alimento directamente de la materia; tienden a fijarse; pero al abandonar su movilidad dejan

que su conciencia se apague. Los animales tienen un alimento orgánico; están obligados a buscarlo, lo que desarrolla su movilidad y su conciencia. Pero entre los animales, los hay, como los moluscos, que se envuelven en un caparazón para protegerse; caen de nuevo en la inmovilidad y en la torpeza. Los dos grandes éxitos de la vida son los insectos y los vertebrados; pero los insectos se han fijado en su estado, mientras que los vertebrados han proseguido su evolución hasta el hombre.

Los insectos llevan la vida instintiva a su máxima perfección, y el hombre está dotado de inteligencia. Son éstas dos soluciones diferentes por las cuales la vida resuelve el mismo problema de adaptación. El instinto es «una facultad de utilizar e incluso de construir instrumentos organizados». La inteligencia es «la facultad de fabricar y emplear instrumentos inorgánicos». De esta diferencia fundamental derivan los siguientes caracteres. El instinto es infalible, pero invariable. Es un conocimiento connatural, innato, pero implícito y estrictamente limitado al órgano y a su empleo. Si reflexionase, descubriría el secreto de la vida, pero es incapaz de reflexionar. La inteligencia no posee ningún conocimiento innato, pero tiene una aptitud infinita de adquisición. Su función es esencialmente práctica, su objeto propio son los cuerpos sólidos inorgánicos y sólo comprende lo inmóvil, el espacio, la geometría. «La inteligencia se caracteriza por una incomprensión natural de la vida.» De este modo la definición del hombre no debe ser *homo sapiens*, sino *homo faber*, fabricante de instrumentos. Basta esto para señalar entre los animales y él una diferencia de naturaleza.

¿Cómo pueden representarse ahora de una manera totalmente general, las relaciones entre la materia y la vida? Evidentemente, tienen que ser dos movimientos de sentido inverso; y como la vida es tensión, invención, libertad, la materia es distensión, dispersión, necesidad. Además, en nosotros mismos, en el hábito, percibimos la degradación de lo espiritual en material, pues a medida que la conciencia deja de intervenir en la acción, se instala en ella el automatismo. Por lo tanto, lo físico es «lo psíquico invertido»: la vida «una realidad que se hace a través de la que se deshace». «La vida es un movimiento, la materialidad es el movimiento inverso, y cada uno de estos dos movimientos es simple, porque la

materia es un flujo indiviso, e indivisa es también la vida que la atraviesa, recortando en ella los seres vivientes.»

Finalmente, si nos remontamos hasta el origen del universo nos imaginaremos «un centro del cual los mundos saldrían como un inmenso haz de cohetes, pero no hay que considerar este centro como una cosa, sino como un constante brotar». Este centro es Dios. «Dios, definido de este modo, no tiene nada hecho, es vida incesante, acción, libertad. La creación, concebida de esta manera, no es un misterio, la experimentamos en nosotros en cuanto obramos libremente.»

Para terminar conviene dar una idea de la gran inspiración poética que llena y anima *L'Évolution créatrice*. En el fragmento siguiente la podremos percibir: «Así como el más pequeño grano de polvo es solidario de nuestro sistema solar entero, y es arrastrado con él en el movimiento indiviso de descenso que es la misma materialidad, así todos los seres organizados, desde el más humilde al más alto, desde los primeros orígenes de la vida hasta nuestros tiempos, en todos los lugares y en todos los tiempos, no hacen más que poner ante nuestros ojos un impulso único, inverso al movimiento de la materia y en sí mismo indivisible. Todos los seres vivientes se sostienen y todos ceden ante el mismo formidable empuje. El animal tiene su punto de apoyo en la planta, el hombre cabalga sobre la animalidad, y la humanidad entera, en el espacio y en el tiempo, es un inmenso ejército que galopa junto a cada uno de nosotros, delante y detrás de nosotros, en una carga que arrastra y que es capaz de derribar todas las resistencias y de franquear cualquier obstáculo, incluso quizá la muerte.»

4. *La moral y la religión.*

En *L'Évolution créatrice* apenas si se roza el problema de Dios, y lo poco que dice Bergson parece obligarnos a una interpretación panteísta, pues la fuente del impulso vital es ella misma un impulso vital, es homogénea con dicho impulso y no lo trasciende. Sin embargo, Bergson protestó. En 1912 declaraba en una carta que de sus diferentes obras «se desprende claramente la idea de un Dios

creador y libre, que engendra a la vez la materia y la vida, y cuyo esfuerzo de creación prosigue del lado de la vida por la evolución de las especies y por la constitución de personalidades humanas. Por consiguiente, de todo esto se desprende la refutación del monismo y del panteísmo». Pero añadía que el problema de Dios está ligado a problemas morales que aún no había podido dilucidar.

En *Les Deux sources*, Bergson da la solución de los problemas morales y religiosos.

Bergson, en primer lugar, trata de la moral. Halla dos formas opuestas de la misma que, por otra parte, no se dan jamás en estado puro: la *obligación* y la *aspiración*. La primera se funda en el instinto y se impone por la presión de la sociedad. La segunda proviene de una emoción y se propaga por la llamada de los héroes.

La vida en sociedad es natural al hombre y responde a un instinto del mismo, tal como sucede en los insectos, abejas y hormigas, que alcanzan una perfección mayor aún en otra línea de la evolución. Pero es evidente que una sociedad no puede subsistir si todos sus miembros no se someten a un cierto número de imperativos comunes. Estas costumbres varían mucho según las sociedades, pero no hay sociedad sin costumbres; y las inculca a sus miembros por la educación. Éste es el fundamento de la obligación moral. No es más que la «presión social», y Bergson da la razón a Durkheim en la medida en que el hombre es miembro de una «sociedad cerrada», familia, clan, nación, su extensión importa poco, que debe asegurar su cohesión interna y defenderse contra las sociedades del mismo tipo.

Pero Bergson se separa de Durkheim porque no reduce toda la moral a la obligación. Fuera, o mejor por encima de esta moral, percibe otra que no se puede reducir a aquélla. Es la que nace en el corazón de ciertas personalidades excepcionales, en comunión profunda con el impulso vital, y que tiende a superar toda norma fija, todos los marcos de la moral corriente. Es, esencialmente, una emoción, «el entusiasmo de una marcha adelante», sin que sea necesario representarse el término que se persigue. ¿Cómo actúan los héroes? Por el contagio de su emoción y de su ejemplo. «No piden nada y, sin embargo, obtienen. No tienen necesidad de exhortar: sólo tienen que existir, su existencia es una llamada.» Despiertan

en cada persona una aspiración adormecida. Y como su llamada se dirige a todos los hombres sin excepción, abren el alma de la humanidad entera, crean una «sociedad abierta», que no es una extensión de la sociedad cerrada, sino un tipo nuevo de sociedad, una fraternidad humana.

La moral no se funda, pues, en la razón. Ésta no hace más que proporcionar una justificación lógica a unos movimientos que, ante todo, son vividos. Es incapaz de engendrar una fuerza moral real, ya sea de obligación, ya sea de aspiración; por el contrario, las supone, puesto que a una razón se le pueden oponer siempre otras razones, e incluso se puede no aceptar la discusión y seguir el propio capricho.

Los mismos principios sirven para dilucidar los problemas religiosos. Bergson distingue dos tipos de religión que llama «religión estática» y «religión dinámica».

La primera se define: «Una reacción defensiva de la naturaleza contra lo que podría haber de deprimente para el individuo, y de disolvente para la sociedad, en el ejercicio de la inteligencia.» Esta reacción contra la inteligencia tiene su origen en el instinto que subsiste en el hombre al margen de aquélla. Consiste en crear mitos: lo que Bergson llama la «función fabuladora», y que se encuentra tanto en el hombre civilizado como en el primitivo. Su función es esencialmente social, ya que, si bien por una parte tiende a reconfortar al individuo, es porque la sociedad necesita su esfuerzo.

¿Por qué la inteligencia es disolvente para la sociedad? Porque *reflexiona*. Critica las costumbres que son los cimientos de la vida social, y aconseja al individuo el egoísmo. ¿Por qué es deprimente para el individuo? Porque *prevé*. Ante todo, porque le enseña que debe morir, con lo que corre el riesgo de que el hombre sienta un despego hacia la vida. Además, porque le muestra el intervalo de azar que separa sus iniciativas del efecto que espera, con lo cual corre el riesgo de desviarle de la acción.

La religión proporciona un contrapeso a estas tendencias. Para mantener la cohesión social, confiere un carácter sagrado a las costumbres, dicta tabús, crea dioses protectores del grupo. Para impulsarle a la acción inventa prácticas de magia que someten a su voluntad las fuerzas naturales, y a éstas les superpone espíritus

y después divinidades personales cuyo favor se conquista mediante un culto.

Estas representaciones y creencias no deben ser juzgadas según la norma de la razón y de la verdad, puesto que su valor no es especulativo sino práctico. Constituyen una necesidad vital de los seres inteligentes. «Un ser inteligente es naturalmente supersticioso, y sólo son supersticiosos los seres inteligentes.» Por esto en los animales, cuya vida está regida por el instinto, no hallamos ninguna huella de superstición.

La religión dinámica es el misticismo. Tiene su raíz en una emoción y no en una doctrina, ya que una doctrina es incapaz de despertar una emoción, mientras que una emoción cristaliza naturalmente en una doctrina. «De una doctrina que sólo sea doctrina difícilmente brotará el entusiasmo ardiente, la fe que levanta montañas. Pero pongamos esta incandescencia y la materia en ebullición se fundirá sin esfuerzo en el molde de una doctrina, o incluso se convertirá, al solidificarse, en esta doctrina. Nos representamos, pues, la religión como la cristalización, forjada por un sabio enfriamiento de aquello que el misticismo había depositado, ardiendo, en el alma de la humanidad.»

Bergson define de la siguiente manera el misticismo considerado en sí mismo: «Una coincidencia parcial con el esfuerzo creador que manifiesta la vida. Este esfuerzo es de Dios, si no es el mismo Dios. El gran místico sería una individualidad que franquearía los límites asignados a la especie por su materialidad, que continuaría y prolongaría así la acción divina.»

El misticismo en la historia ha adoptado diversas formas. En los misterios y en el neoplatonismo griegos se encuentra una huella del mismo. Se desarrolla en la India. Pero alcanza su perfección en los grandes místicos cristianos, pues sólo en ellos la emoción es suficientemente viva para prolongarse en acción; y «el misticismo completo es acción».

Los grandes místicos no son unos enfermos, como se ha afirmado: demuestran un sentido común de calidad superior, una salud intelectual que se manifiesta por el gusto de la acción, la facultad de adaptación, el discernimiento de lo posible y lo imposible. Pero en el éxtasis su voluntad se une a la de Dios, y son consumidos

por el amor a Dios y por el amor de Dios hacia todos los hombres. Por esto se esfuerzan en atraer a la humanidad hacia Dios y en despertar en ella un impulso de amor.

El misticismo proporciona el medio para tratar experimentalmente el problema de la existencia y de la naturaleza de Dios. «No vemos, por otra parte, cómo la filosofía lo podría tratar de otra forma», porque la razón puede definir un objeto, «pero sólo la experiencia puede afirmar que existe efectivamente fuera de la idea así construida». Además, el Dios de los filósofos, «el Dios de Aristóteles, adoptado con algunas modificaciones por la mayoría de sus sucesores», es un ser al cual a los hombres no se les ha ocurrido jamás invocar, ya que no puede entrar en relación con nosotros. En cambio los místicos zanjan el problema de Dios, pues han hecho la experiencia de él. Es, pues, el valor y el contenido de su testimonio, lo que hay que examinar.

¿Podemos acoger su testimonio? Sí, evidentemente. En primer lugar, porque existe una coincidencia profunda entre los diversos místicos. Además, porque todo hombre puede, «en derecho si no de hecho», hacer de nuevo el viaje siguiéndoles a ellos; e incluso cuando carecen de valor para seguirles, su experiencia despierta un eco en la mayoría de los hombres. Finalmente, y es una razón decisiva para el filósofo, porque el testimonio de los místicos está conforme con la filosofía de *L'Évolution créatrice*, que considera verosímil «la existencia de una experiencia privilegiada por la cual el hombre entraría en comunicación con un principio trascendente».

Admitido, pues, que Dios existe porque es objeto de una experiencia, sólo nos queda interrogar a los místicos sobre su naturaleza. «Dios es amor, es objeto de amor: en esto consiste toda la aportación del misticismo. El místico no acabará jamás de hablar de este doble amor. Su descripción es interminable porque la cosa que hay que describir es inefable. Pero lo que afirma claramente, es que el amor divino no es una cosa de Dios, es Dios mismo.»

Este amor es una persona. Es al mismo tiempo un poder de creación. Sin duda, en cierto sentido el amor se basta a sí mismo. Pero «es difícil concebir un amor que actúe sin dirigirse a nada». Y de hecho, «los místicos atestiguan unánimemente que Dios necesita de nosotros como nosotros necesitamos de Dios. ¿Por qué

necesitaría de nosotros si no fuera para amarnos? Ésta será la conclusión del filósofo que se atiene a la experiencia mística. La creación le aparecerá como una empresa de Dios para crear creadores, para asociarse seres dignos de su amor».

Ésta es la religión dinámica en su estado puro: una participación de ciertos hombres excepcionales en la emoción creadora que es Dios. Pero el misticismo sólo puede propagarse de una manera plástica, por medio de imágenes y símbolos forjados por la función fabuladora. Esto significa, a nuestro parecer, aunque Bergson no lo diga formalmente, que los dogmas como la Trinidad, el pecado original o la encarnación, *son fábulas cuyo valor es únicamente* pragmático.

Conclusión.

Quizá una de las observaciones más profundas que se han hecho sobre la filosofía de Bergson nos parece ser la siguiente: la filosofía de Bergson, dice Thibaudet, es «como una serie de reflexiones críticas anotadas al margen de Spencer».

De hecho, Bergson quedó profundamente marcado por el primer maestro del pensamiento que la moda de los años 1800 le propuso o quizás le impuso. No se libró nunca de su influencia; sólo ha pensado en función de Spencer, a favor o en contra de él.

De Spencer coge Bergson el empirismo y el evolucionismo; los incorpora tan íntimamente a su pensamiento que es incapaz de dudar de ellos e incluso de comprender otra posición.

De Spencer procede también su concepción de la inteligencia, surgida de la evolución, totalmente orientada hacia la fabricación de utensilios, y cuyo conocimiento se limita a la geometría. Pero se da cuenta de que semejante función es completamente incapaz de captar el movimiento. En consecuencia, para salvar el evolucionismo, inventa una facultad que denomina intuición.

Esta dependencia explica por qué ninguna de las grandes intuiciones de Bergson llega muy lejos. Descubre que los estados de conciencia no están en el espacio, que no pueden ser medidos ni contados: es su mayor título de gloria. Pero cuando descubre la

espontaneidad de la conciencia, la llama libertad y con ello abandona la partida. Muestra admirablemente que los recuerdos no se depositan en las células del cerebro, lo que se reduce a decir que no están en el espacio. Pero habiendo descubierto así la *inmaterialidad* de la memoria, la llama espiritualidad y no va más allá. Descubre en la conciencia un cierto tipo de ser, el *movimiento*, pero esta primera palabra de la «física» le parece la última palabra de la metafísica. Erige, pues, el movimiento en un absoluto y lo generaliza hasta el punto de absorber en él la sustancia y transportarlo hasta Dios. Descubre a Dios gracias a la experiencia mística y con el mismo vuelo alcanza a san Juan definiendo a Dios como amor. Pero a pesar de sus declaraciones formales acerca de la trascendencia de Dios y la libertad de su creación, su doctrina del impulso vital o de la evolución creadora compromete gravemente una y otra. Finalmente, en el plano religioso, si exalta la caridad, como es justo, parece que la idea de que la vida cristiana está fundada sobre la fe y que la fe es una adhesión de la inteligencia a la verdad revelada, no se le ha ocurrido siquiera.

Por esto, en resumen, nos parece muy exacto distinguir, como Maritain, un «bergsonismo de intención» y un «bergsonismo de hecho» que no coinciden.

CAPÍTULO SEXTO

LA FILOSOFÍA DE LA ACCIÓN

BLONDEL

Bibliografía. El mismo Blondel escribió dos introducciones a su filosofía: La obra que consagró a su maestro, *Léon Ollé-Laprune, l'achèvement et l'avenir de son oeuvre*, Bloud, y las conversaciones que tuvo con F. Lefèvre, publicadas con el título de *Itinéraire philosophique*, Spes. Para un primer conocimiento son cómodas las *Pages choisies de Maurice Blondel*, por VALENSIN y MONTCHEUIL, Gabalda. Hay que retener dos obras que tratan de Blondel: ARCHAMBAULT, *Initiation à la philosophie blondelienne*, Bloud, que señala las grandes líneas de la trilogía, y DUMÉRY, *La philosophie de l'action*, Aubier, libro pequeño y profundo. [J. ROIG GIRONELLA, *La filosofía de la acción*, 1953.].

Biografía. Maurice Blondel nació en Dijon en 1861. En 1881 ingresa en la escuela normal, donde tiene por maestros a Ollé-Laprune y Boutroux. Influido por el primero esboza desde 1882, el plan de una tesis sobre la acción, tema tan nuevo que sin la intervención de Boutroux la Sorbona lo hubiera rechazado. Necesitó diez años de meditación para llevar a cabo su trabajo. En 1893, defendió brillantemente su tesis; corrientemente se la denomina hoy «la première Action», o «l'Action 1893».

Esta obra sufrió fuertes ataques ya en el momento de su aparición. Por parte de la universidad se le criticó que negara la filosofía como disciplina racional autónoma, que la subordinara a la fe, que la degradase en apologética. Por consiguiente, cuando Blondel solicitó una cátedra de facultad, se le propuso que fuera a enseñar historia en el colegio de Avallon; Blondel rehusó. Después de dos años de espera y gracias a una nueva intervención de Boutroux, fue nombrado «maître de conférences» en Lille, y después profesor en Aix, en donde permaneció toda su vida, sin conseguir, como él nos dice, después de cuarenta y seis años de servicio, llegar a la primera categoría de su empleo.

Por parte de los católicos, se le reprochó el negar la gratuidad de lo sobrenatural, profesar el pragmatismo, y que era, en el fondo, un modernista.

La controversia alcanzó su apogeo cuando en 1896 publicó en los «Annales de philosophie chrétienne» una serie de artículos titulados: *Lettre sur les exigences de la pensée contemporaine en matière d'apologétique et sur la méthode de la philosophie dans l'étude du problème religieux*. Pero su pensamiento no ha sido nunca objeto de una condenación por parte de la Iglesia. Por el contrario, León XIII, le animó a continuar sus investigaciones, y Pío X declaró al arzobispo de Aix: «Estoy seguro de su ortodoxia, le encargo que se lo diga.»

L'Action se agotó en dos años y muy pronto se encontraron sólo copias manuscritas, pues Blondel, consciente de las imperfecciones de su obra, se negó siempre a reeditarla. A partir de 1920 empieza la redacción de su obra definitiva. A pesar de la ceguera que le sobreviene en 1927 y que le obliga a jubilarse, prosigue su trabajo con una perseverancia indomable y consigue, finalmente, publicar su gran trilogía: *La Pensée*, en 1934, *L'Être*, en 1935, y *L'Action*, en 1936, a los que se juntaron dos volúmenes sobre *L'Esprit chrétien* en 1944 y 1946.

Blondel murió en 1949 a la edad de ochenta y ocho años, acabada su obra. En 1950 su familia autorizó la reedición de la primera *Action*.

1. La filosofía de la acción.

«No leo jamás la etiqueta que me pegan, *filosofía de la acción*, sin una secreta irritación, porque al fin y al cabo, si hubiera publicado primero mi estudio sobre el pensamiento que tenía elaborado desde mis comienzos, o el estudio sobre el ser, que no he dejado nunca de meditar, ¿no me hubieran honrado con otro rótulo?»

Quizá, pero no es seguro, porque su concepción de la acción es tan amplia que engloba al pensamiento y al mismo ser; de suerte que los tratados sobre el pensamiento y el ser sólo son elementos de una filosofía general de la acción. Y sea cual fuere la razón, la eiqueta permanecerá, creemos, porque la historia, incluso la historia de la filosofía, se atiene a los hechos. Y es un hecho que Blondel no empezó a tratar del pensamiento o del ser. Es un hecho que consintió en que su doctrina se denominara «filosofía de la acción» en el *Vocabulario* de Lalande, y que él mismo la definió con este nombre. Es un hecho, en fin, que la publicación de su tesis señala una fecha más importante para la filosofía francesa que la publicación de la trilogía: toda la influencia que tuvo, y es grande, proviene de la primera *Action*.

Acerca de la relación de la tesis con su trilogía podemos observar lo siguiente. Como toda gran filosofía, el blondelismo deriva de una idea madre, o de una intuición primaria. La tesis y la trilogía corresponden a dos fases de su desarrollo. La tesis es ya una explicación sistemática de la intuición, puesto que es una obra admirablemente construida y trabada. Sin embargo, necesita una explicación aún más profunda, y la da la trilogía. Entre las dos no hay ninguna ruptura, ninguna conversión, a la manera de Biran o Renouvier. Pero la tesis es semejante a un torrente de montaña impetuoso, y la trilogía parece un río de la llanura, tranquilo, anchuroso. Por esto, los que prefieren las filosofías «en estado naciente» considerarán siempre que la primera *Action* es el más puro título de gloria de Blondel.

Tratándose de filosofía de la acción, será conveniente, ante todo, intentar definirla, empezando por su objeto.

Blondel prefiere el término acción al de acto, porque lo juzga «más concreto». Le da los siguientes sentidos: 1.° «La acción puede consistir en modelar una materia exterior al agente, en encarnar una idea.» 2.° «La acción puede consistir en formar al mismo agente, en esculpir sus miembros y sus costumbres, en hacer vivir la intención moral en el organismo.» 3.° «La acción puede consistir en realizar el pensamiento en lo que hay en él de más universal, eterno: la contemplación es la acción por excelencia.» Por lo tanto, es inútil oponer la contemplación a la acción, como si el pensamiento fuera un sistema de representaciones abstractas, separadas de la vida, y la acción un empuje ciego, inconsciente, irracional. Por el contrario, la acción constituye «la síntesis de la espontaneidad y de la reflexión, de la realidad y del conocimiento, de la persona moral y del orden universal, de la vida interior del espíritu y de las fuentes superiores en donde se alimenta». No debemos, pues, asombrarnos, si encontramos en la primera *Action* la ciencia, la moral, la metafísica, la fe, que son operaciones inmanentes y especulativas, clasificadas entre las etapas de la acción humana. 4.° Finalmente, la noción de acción se amplía aún hasta identificarse con la de ser: «Ser, es esencialmente obrar.» No debemos, pues, asombrarnos si la ontología de Blondel es una «ontogenia», si halla a Dios como «puro obrar».

Siendo la acción así ¿qué puede ser la filosofía que la toma por objeto? Ante todo, es evidente que será una *filosofía concreta*. Puesto que no se propone analizar la idea de acción, que no sería más que un concepto abstracto, intenta reflexionar, iluminar la misma acción que es una realidad concreta, o mejor, que es *la* realidad concreta. Afirmado esto, el problema se concentra sobre la naturaleza de la reflexión filosófica.

La mejor definición es, sin duda, el subtítulo de la primera *Action*: «Ensayo de una crítica de la vida y de una ciencia de la práctica.» Se subraya aquí que la filosofía de la acción no es una psicología que se limitaría a analizar los fenómenos interiores por el método de la introspección, ni una *fenomenología* que describiría la situación del hombre en el mundo y las diversas actitudes que adopta ante él, ni una moral que deduciría las reglas de la acción después de haber definido una concepción del bien. Sino que ante todo es una *crítica* de la vida, lo cual significa que hace juicios de valor sobre los diferentes aspectos de la vida humana. Además es una *ciencia* de la práctica porque funda sus juicios sobre un análisis de la acción.

En esto consiste, a nuestro modo de ver, su carácter esencial. No cabe duda de que tiene un parentesco con la psicología y con la fenomenología, así como con la moral, pues es, a la vez, *descriptiva* y *normativa*. No se reduce, sin embargo, a ellas; es una disciplina original que tiene un «objeto formal» propio, ya que pretende sacar a la luz lo que es necesario, inevitable en el despliegue de la acción, o por así decir, la *lógica interna* del querer, lógica implicada en todo querer, incluso en el más libre, pero lógica ignorada por el sujeto que la vive, si no reflexiona sobre el sentido de sus actos.

Ésta es la idea madre de la filosofía blondeliana: explicitar lo que está *implicado* en toda especie de acción. Si se mira con una cierta perspectiva y se tienen en cuenta los resultados obtenidos, aparecen nuevos rasgos. Del modo siguiente define Blondel la filosofía de la acción en el *Vocabulario* de Lalande: «1.° Estudio de las relaciones del pensamiento con la acción, con la intención de colmar la diferencia entre el intelectualismo y el pragmatismo por una filosofía de la acción que contiene una filosofía de la idea en vez de excluirla o limitarse a ella. 2.° Estudio de las relaciones de la ciencia con la creencia, y de la filosofía más autónoma con la reli-

gión más positiva, procurando evitar tanto el racionalismo como el fideísmo, y con la intención de volver a encontrar por medio de un examen racional los títulos intrínsecos que la religión tiene para hacerse oir de todos los espíritus.»

Los cuatro escollos mencionados aquí se caracterizan por su suficiencia y su exclusivismo. Blondel entiende por intelectualismo la pretensión de autosuficiencia que tiene el pensamiento, de ser totalmente independiente de la acción. El pragmatismo, por el contrario, consiste en pretender que la acción se basta a sí misma, que se puede obrar bien sin pensar, que el pensamiento está subordinado a la acción. El racionalismo consiste en pretender que la razón se basta a sí misma, que es el único juez de la verdad en cualquier campo. El fideísmo consiste en pretender que la fe se basta a sí misma, y que en el ámbito religioso la razón pierde sus derechos. Así pues, la filosofía de la acción podría caracterizarse por un repudio de estos diversos exclusivismos, por un intento de síntesis y armonía que respetara las diversidades.

El último punto del programa puede representar una dificultad. ¿Acaso no hace desembocar la filosofía en la apologética, como los colegas de Blondel le han echado en cara? Es evidente. Pero hay que añadir inmediatamente que no se trata de una abdicación de la filosofía ante la fe, pues esta apologética es filosófica. Es un examen *racional* de los motivos de la religión revelada, y es un examen de sus motivos intrínsecos. «Apologética del umbral» se la ha denominado, y emplea un «método de inmanencia» que no se distingue en nada de la reflexión sobre la lógica interna de la acción, a la que nos ha parecido que se reducía todo el método filosófico.

Dicho esto acerca de la filosofía de la acción en general, vamos a analizar *L'Action* de 1893. La primera página es clásica. Plantea el problema en un estilo cortante del que no se halla equivalente en ninguna otra parte: «Sí o no, la vida humana ¿tiene un sentido? y el hombre ¿tiene un destino? Obro, pero sin saber qué es la acción, sin haber deseado vivir, sin saber con exactitud ni siquiera quién soy yo e incluso si soy. Esta apariencia de ser que se agita en mí, estas acciones ligeras y fugitivas de una sombra, afirmo que comportan una responsabilidad eternamente pesada, y que ni al

precio de mi sangre puedo comprar la nada porque para mí ya no existe. ¡Estaría, pues, condenado a la vida, condenado a la muerte, condenado a la eternidad! ¿Cómo y con qué derecho, si no lo he querido ni sabido? Voy a ponerlo en claro.»

2. *Desconocimiento de la acción.*

¿Hacia dónde se dirige la acción? A esta pregunta se le han dado tres respuestas que, en cierto modo, vacían la vida de todo sentido.

La primera suprime el problema: la vida no lleva a ninguna parte. Es la respuesta del *dilettantismo* que Blondel describe siguiendo a Barrès (primera manera) pero que se encontraría también en Renan, Anatole France, y más cerca de nosotros, en Gide. Se puede resumir en dos palabras: gozar y jugar. Rechazar cualquier compromiso para probar todos los placeres y, en fin de cuentas, proclamar vanidad de todo.

Pero esta actitud es mentirosa. Porque en primer lugar, sólo puede afirmarse la vanidad de todo si se ha gustado todo; y nadie lo agota todo. Además, con la pretensión de no excluir nada, de hecho se excluye todo lo que es exclusivo: el amor, el deber, la fe; y quizás en esto se encuentre lo esencial de la vida. Finalmente, la indiferencia es imposible. De hecho, el *dilettante* es un egoísta o un desesperado: se quiere a sí mismo o quiere la nada.

La solución *pesimista* es la de Schopenhauer: afirma la nada de la vida y de todo, matar en uno mismo, no el ser, que no es, sino la voluntad de ser que es ilusoria; «saber que seremos aniquilados y quererlo», librarse de la vida renunciando a la voluntad de vivir.

Pero no existe concepción ni voluntad de la nada. La nada sólo se concibe como negación del ser, o sea con relación al mismo; y la vida del pesimista es, de hecho, una vida de los sentidos y de las pasiones sin mortificación verdadera. Es más, en el fondo del pesimismo hay una especie de misticismo: la idea y el deseo del ser absoluto; y proclama la nada de la vida por desilusión. Por lo tanto, el pesimismo es una actitud contradictoria: oscila entre el ser y el fenómeno negando al uno en nombre del otro, y a la inversa.

El que pretende querer la nada quiere por lo menos el fenómeno. ¿Puede uno encerrarse en los fenómenos, dicho de otro modo, limitar la acción a la ciencia positiva, según el sentido que Comte da a esta palabra? El *cientismo* pretende eliminar toda inquietud y toda trascendencia. Según él, el conocimiento de los fenómenos y de sus leyes es suficiente, resuelve todos los problemas que el hombre puede plantearse, no solamente para dominar la naturaleza, sino también para dirigir su vida.

Mas para que la ciencia baste para todo, primero sería necesario que se bastara a sí misma, y no es así. Pues ante todo, está dividida en dos tendencias opuestas: la experiencia y el cálculo; ahora bien, la exploración de la experiencia no se termina nunca, y las matemáticas son un simbolismo abstracto que deja escapar lo individual. Además la ciencia se coloca, por definición, en un punto de vista objetivo, mientras que procede de una actividad subjetiva; con otras palabras, el sujeto que elabora la ciencia no es él mismo objeto de ciencia. La ciencia no podrá, pues, explicarnos la acción, pues ésta nace en la intimidad del sujeto.

Habiendo desbrozado el terreno, podemos empezar la obra. Debemos volvernos hacia el sujeto, y en esto consiste propiamente la reflexión filosófica, para averiguar cómo nace y cómo se desarrolla su acción.

3. *Nacimiento de la acción.*

La acción hunde sus raíces en el misterio de la vida subjetiva, que está relacionado con el universo entero. El origen primero de la acción es inconsciente: es el nacimiento de una idea y de un deseo, en virtud de un dinamismo propio del ser vivo. Los dos elementos son igualmente necesarios para la génesis de la acción: no hay acción sin un *motivo* que la dirija, pero tampoco hay acción sin un *móvil* que ponga en juego el dinamismo.

El dinamismo interno, abandonado a su propia suerte, es puramente automático y espontáneo. Pero cuando surge un antagonismo entre los motivos y un conflicto de tendencias opuestas, aparece la conciencia, y la reflexión inhibe al automatismo para deliberar. Así

aparece la libertad. Procede del determinismo, pero lo utiliza y lo domina. El hombre es, pues, necesariamente libre, y ejerce necesariamente su libertad: imposible escapar a ella, pues la decisión de renunciar a ella sería también un acto libre.

La libertad es, en primer lugar, el poder de detener la acción espontánea, pero sólo se desarrolla *determinándose*, es decir, escogiendo un objeto, una finalidad. No puede tomarse a sí misma como fin, porque queramos lo que queramos, se tratará siempre de algo de que carecemos y que nos trasciende. Hay, pues, un «éxodo inevitable» de la acción. Contra Kant hay que afirmar que la voluntad no es autónoma, y que, por el contrario, está por esencia sometida a una heteronomía. Y también contra Kant hay que afirmar que la intención sólo es sincera, verdadera, si se expresa en actos: «Querer lo que se quiere, es hacerlo.» Así el formalismo moral aparece doblemente falso.

El cuerpo es pasividad. No es impenetrable para la voluntad, pero no está religado a ella de una manera inmediata. Ofrece una «oposición estimulante», en el sentido de que el querer se fortalece por su esfuerzo para encarnarse. En todo caso la acción física es necesaria para saber lo que verdaderamente queremos. No hay nada más ilusorio que unas resoluciones tan elevadas y tan amplias que pasen por encima del humilde detalle de los medios practicables.

Por medio de la acción se forman lentamente la individualidad y el carácter. «La docilidad que obtengo de mis órganos no la obtengo de mí mismo.» No sólo son distintos los sentimientos y las tendencias, sino que la misma voluntad está dividida. A partir de esta anarquía interior, la armonía y la unanimidad se crean por medio de la acción. «Siempre se puede obrar, por poco que sea y por más abatido que uno se sienta. Y obrando se logra querer aquello que parecía que no se podía querer, aquello que realmente no se quería por falta de valor y de fuerza, aquello que se quisiera querer.» Pero la conquista de uno mismo, inestable siempre, no se termina jamás.

4. *Expansión de la acción.*

Hemos visto que no es posible permanecer encerrado en la conciencia. Vamos a ver ahora que tampoco puede ésta permanecer encerrada en el recinto de la vida individual.

La acción física se produce fuera y vuelve a caer en el campo del determinismo mecánico. Pero lleva consigo la expresión de la persona de la que emana. Ahora bien, incluso esto es querido: al obrar el hombre intenta ganar el universo y dominarlo. Aquí, pues, tiene su lugar una filosofía del trabajo.

Entre los seres extraños en los cuales nos inserta nuestra acción, los demás hombres tienen un papel privilegiado. Tenemos necesidad de los demás, y si creemos tan fácilmente en la existencia de nuestros «semejantes», es porque queremos que sean. ¿Por qué? Porque *cooperan* con nosotros, porque acogen, prolongan y sostienen nuestra acción.

Todo acto, por sí mismo, ejerce una *influencia* sobre los demás: el ejemplo enseña y arrastra. Ahora bien, queremos esta influencia porque queremos que nuestra acción tenga un carácter de universalidad. La obra emprendida en común es el instrumento privilegiado de la unión entre las conciencias que son naturalmente solidarias. La acción es la función social por excelencia.

Así, en cuanto se actúa, se exige que la sociedad sea, porque es el término y la garantía de la acción. Cada persona sólo se constituye por las demás, con ellas y por ellas. La lógica de la acción no es, pues, la de aislarse para poseerse egoístamente, sino por el contrario, darse, o si se quiere, alienarse para encontrarse de nuevo.

La primera sociedad es la familia. Se funda en un instinto, pero este instinto es asumido por la voluntad y ratificado libremente. La naturaleza del amor es la de ser exclusivo, perpetuo y fecundo. Persigue a la vez el bien de la especie y el bien de las personas, esposo e hijos.

La patria es algo más que una familia ampliada. Apenas si se puede definir de otra manera que como una idea o un sentimiento, entendiendo con ello la vinculación a un modo particular de vida humana. Es una realidad natural, y todas las teorías del contrato

social fracasan cuando intentan explicarla. El hombre la quiere porque la familia no basta para agotar los recursos de su acción. La ama con un amor de predilección que no comporta ningún desprecio por las otras patrias: el nacionalismo es una perversión del patriotismo.

Más allá de la patria, la voluntad se extiende de una manera más o menos consciente a la humanidad entera, porque la acción implica de hecho la solidaridad de todos los hombres y expresa la unidad de la especie. Pero el hombre, cuando obra, no limita su mirada a una sociedad por vasta que sea. Persigue una finalidad que trasciende los fenómenos, que representa, pues, un ideal con relación a los hechos, un ideal que hay que realizar. En cuanto se da cuenta de ello y lo consiente, el hombre entra en la vida moral. El ideal, el bien que concibe, no es un mito, una ficción, es, con toda exactitud, metafísico. Todo hombre, de hecho, posee una metafísica por lo menos implícita. La acción y el pensamiento, la práctica y la teoría no son opuestas, sino correlativas, están en perpetua simbiosis: la acción alimenta al pensamiento y el pensamiento dirige la acción. Sin embargo hay una primacía de la acción, pues «la acción lleva siempre más lejos que la especulación», y la metafísica no es más que una etapa en la serie de los fines que persigue la voluntad.

Porque en el hombre hay una necesidad de absoluto y de infinito. ¿Dónde encontrar este final? El primer movimiento de la voluntad es el de divinizar un objeto finito, lo cual es idolatría y *superstición*. El ídolo puede purificarse, puede ser la ciencia, el arte, el progreso, la humanidad, pero su función es siempre la misma: provocar en el hombre la ilusión de bastarse a sí mismo, creando un dios al cual pueda dominar. Pero es evidente que esto se reduce a divinizar la misma acción que necesitaba de un dios. La superstición se mueve en un círculo vicioso y su fracaso es fatal.

5. *El final de la acción.*

La filosofía de la acción desemboca en un callejón sin salida. Por una parte, la voluntad parece contradicha y vencida, porque quisiéramos bastarnos a nosotros mismos y no lo conseguimos. Pero por otra parte, a través de todos sus fracasos, y estimulada por los

mismos, la voluntad prosigue su búsqueda de lo absoluto. ¿Cómo salir de esta antinomia o, más exactamente, de esta *antibulía?*

Ya que el hombre no puede detenerse, ni retroceder, ni avanzar solo, debe reconocer en él la presencia de «lo único necesario», que mueve su voluntad desde dentro y le comunica algo de su trascendencia bajo la forma de una inquietud congénita. Como decía Pascal «el hombre supera al hombre». Las pruebas clásicas de la existencia de Dios traducen en el plano del pensamiento esta dialéctica de la voluntad que responde a nuestra más íntima experiencia.

Habiendo reconocido a Dios, la antinomia de la que partíamos se resuelve en una *alternativa*. «El hombre aspira a hacer el dios: ser dios sin Dios y contra Dios, ser dios por Dios y con Dios, éste es el dilema.» Cada uno lo resuelve prácticamente, incluso si ignora su fórmula abstracta, y decide libremente su destino.

Perderse es instalar en sí una contradicción. Se aplica a un objeto finito la tendencia infinita de la voluntad, y nos asimos a ella como a un todo para gozar de él eternamente. Ésta es la esencia del pecado. Encontrarse fijado en este estado por la muerte y tener de él una conciencia clara, es la condenación. El fuego del infierno es el sentimiento de una escisión interna de la voluntad que no puede impedirse a sí misma el deseo del infinito en el mismo momento en que lo rechaza. El hombre es juzgado y condenado por su mismo querer.

¿Cuál es el camino de la salvación? Hacer el bien, evidentemente, lo que no es otra cosa que hacer la voluntad de Dios tal como se la conoce. Pero esto implica una *renuncia* profunda, la renuncia a la propia voluntad. Y como esta renuncia no puede ser sólo formal, debe realizarse concretamente acogiendo el sufrimiento que nos impide aclimatarnos al mundo, y por la mortificación efectiva, no solamente de la carne, sino también del corazón. «El sufrimiento es lo nuevo, lo inexplicable, lo desconocido, lo infinito, que atraviesa la vida como una espada reveladora.» «La mortificación es la verdadera experimentación metafísica, la que alcanza al mismo ser.»

Pero todo esto aún no es nada si el hombre se atribuye el mérito y la eficacia de ello. Debe dar un último paso, que consiste en reconocer su impotencia para alcanzar por sus solas fuerzas su fin necesario, la imposibilidad de divinizarse. Así concibe un orden *sobre-*

natural, ya que lo sobrenatural se define precisamente como aquello que es «absolutamente imposible y absolutamente necesario para el hombre».

Con esto queda planteado el último y decisivo problema. ¿Qué puede hacer una filosofía de la acción ante lo sobrenatural? No puede, ciertamente, demostrar su existencia, pero puede: 1.º mostrar que no se tiene ningún derecho para negarlo, lo que es lo mismo que establecer su posibilidad; 2.º mostrar que la hipótesis de lo sobrenatural es necesaria, resultando del determinismo de la acción; 3.º averiguar las condiciones de posibilidad y legitimidad de la afirmación absoluta de lo sobrenatural, «es», que es el acto de fe. Así se precisan la naturaleza y el papel de una «filosofía cristiana».

Los dos primeros puntos quedan resueltos por todo lo que precede. La acción, en virtud de su lógica interna, obliga al hombre a forjar la hipótesis de lo sobrenatural, y si no puede demostrar su existencia, tampoco puede demostrar su inexistencia. Así pues, la cuestión que debe examinarse es la de las vías de acceso a la fe.

Sin negar en absoluto el valor de los criterios objetivos de la fe, que globalmente se pueden reducir al milagro, cabe señalar que son susceptibles de interpretaciones diferentes según las disposiciones íntimas de cada persona: iluminan a unas y ciegan a otras. Esto sucede porque las verdades reveladas sólo penetran en el hombre si responden a un deseo, a un llamamiento, a una espera. Por esto la apologética debe fundarse sobre el «método de inmanencia». Este método no tiene nada en común con la «doctrina de la inmanencia» característica del modernismo, representa incluso lo contrario, ya que sienta como principio que las verdades que hay que creer son trascendentes.

¿Cómo unir, pues, la trascendencia y la inmanencia, cómo hacer vivir en nosotros un pensamiento, una vida distintas de la nuestra? Aun en esto se muestran la eficacia y la potencia mediadora de la acción. El camino que lleva a la fe es obrar según la verdad revelada, pues, practicándola, se derriba en el propio sujeto el principal obstáculo que impedía acogerla: el apego al sentido propio. Así cualquiera que haya sentido la necesidad de la fe debe, sin poseerla, actuar como si la poseyera, para que brote, la fe, en la conciencia de su acción. *Fac et videbis*.

Por lo tanto, es vano oponer la letra y el espíritu de la religión. «El espíritu sin la letra ya no es el espíritu», mientras que «la letra es el espíritu en acción». El que practica la religión, y se somete a los ritos y a los sacramentos, no sólo se unifica interiormente y se une a los demás fieles en un solo cuerpo, sino que, en su acción, encuentra alimento y luz para su pensamiento. Porque el signo sensible contiene la realidad divina que no alcanzan los sentidos pero que la práctica nos comunica.

«Cuando se ha visto lo que hay que hacer y cómo se debe hacer, *queda aún hacerlo*.» La filosofía muestra el camino que conduce a la salvación, pero nada más. Emprender este camino corresponde a la voluntad. La filosofía muestra que la hipótesis de lo sobrenatural es necesaria, pero sólo la fe afirma su realidad. Así concluye *L'Action*. «Corresponde a la filosofía plantear la alternativa: ¿es o no es? Debe mostrar que esta cuestión, que abarca el destino entero del hombre, se impone a todos con absoluto rigor: *¿es o no es?* Debe mostrar que, prácticamente, no es posible no pronunciarse acerca de este sobrenatural: ¿es o no es? También debe examinar las consecuencias de ambas soluciones y mostrar la gran distancia que hay entre ellas. No puede ir más lejos y afirmar, en su propio nombre solamente, que existe o no lo sobrenatural. Pero si está permitido añadir una palabra, una sola, que sobrepasa el ámbito de la ciencia humana y la competencia de la filosofía, la única palabra capaz, ante el cristianismo, de expresar esta parte, la mejor, de la certeza que no puede ser comunicada porque brota en la intimidad de la acción totalmente personal, una palabra que sea ella misma una acción, hay que decirla: es.»

Conclusión.

La filosofía blondeliana se sitúa en la gran tradición de la filosofía cristiana que se remonta a san Agustín. En efecto, mirándola por encima, no es más que un genial comentario del *irrequietum cor* de san Agustín, o, lo que es lo mismo, un comentario de los Pensamientos de Pascal sobre la «miseria del hombre sin Dios». También está emparentada con santo Tomás, ya que éste intenta mostrar, en

los cincuenta primeros capítulos del libro III de *Contra Gentes*, que nada puede llenar el corazón del hombre sino la visión de Dios, que no es posible sin la gracia.

Difícilmente podemos negar que la primera *Action* no contenga algunas expresiones desgraciadas que hacen posible que la crítica acuse a Blondel de pragmatismo. Pero la *Trilogie* nos tranquiliza a este respeto.

Lo que en Blondel constituye una dificultad no es la antropología, sino la ontología que descansa en ella. Su punto débil nos parece ser el de sustituir el *acto* por la acción. Cuestión de palabras, si se quiere, pero no mera logomaquia, porque en las palabras descansan las ideas. En efecto, la noción de acto es tan amplia y completa como la de ser, mientras que la acción no es más que una forma particular del ser. Empleando el lenguaje técnico de la Escuela, que por lo menos tiene la ventaja de ser preciso, el acto es un *trascendental*, mientras que la acción no es más que una categoría o *predicamento*.

Evidentemente, la erección en trascendental de una forma particular del ser es un procedimiento que los filósofos emplean a menudo, o por lo menos, el reducir el ser a una de sus formas, lo cual viene a ser lo mismo. Es lo que ha hecho el idealismo con el pensamiento, el materialismo con la materia o la naturaleza, Schopenhauer con la voluntad, Nietzsche con la vida, Bergson con la duración. Es un medio fácil de renovar la metafísica desde sus cimientos. Pero la novedad que se consigue por este procedimiento es al precio de la verdad.

En lo concerniente a la acción, tememos que haya un equívoco (y no analogía) al designar con el mismo nombre la acción transitiva, la operación inmanente y el acto de ser. En todo caso, por lo que hace referencia al ser, creemos que hay que afirmar el principio *operari sequitur esse*, que es evidente: La operación sigue al ser, no lo constituye.

CAPÍTULO SÉPTIMO

LA FENOMENOLOGÍA

HUSSERL

Bibliografía. Husserl escribió tres introducciones a su filosofía: *Philosophie als strenge Wissenschaft,* trad. francesa por Lauer, *La Philosophie comme science rigoureuse,* P. U. F. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie,* [trad. esp. 1949: *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*], trad. fr. por Ricoeur. *Idées pour une phénoménologie,* Gallimard; *Méditations cartésiennes,* trad Lévinas, Vrin [trad. esp. de J. Gaos, 1942]. [*Logische Untersuchungen* trad. esp. de M. García Morente y J. Gaos, *Investigaciones lógicas,* 1929] Sobre la fenomenología husserliana las mejores obras francesas nos parecen ser las siguientes: *La Phénoménologie, Journée d'études de la Société thomiste en 1932,* Cerf; LÉVINAS, *La Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl,* Alcan; BERGER, *Le Cogito dans la philosophie de Husserl,* Aubier; LAUER, *Phénoménologie de Husserl. Essai sur la genèse de l'intentionnalité,* P.U.F. [CARLOS ASTRADA, *Idealismo fenomenológico y metafísico existencial,* 1936; JOAQUÍN XIRAU, *La filosofía de Husserl,* 1941].

Biografía. Edmundo Husserl nació en 1859 de una familia judía, en Prossnitz, Moravia, que entonces era provincia austríaca. Estudia matemáticas en Viena y se doctora en 1883 con una tesis sobre el cálculo de las variaciones. Su preocupación de profundizar en la ciencia matemática le lleva a la filosofía, y en 1891 presenta una nueva tesis sobre *La filosofía de la aritmética,* inspirada por Bolzano.

En su carrera universitaria no sobresale ningún hecho especial. Primero fue profesor en Halle, enseñó después en Gotinga de 1901 a 1916, después en Friburgo de Brisgovia de 1916 a 1928. Consagró toda su vida a la fundación de una nueva filosofía, o mejor, de la filosofía como ciencia, a la que llama «fenomenología». Le indicó el camino la filosofía de Franz Brentano, sacerdote católico, profesor de Viena, al darle a conocer la noción escolástica de «intencionalidad». Pero Brentano creía renovar la filosofía manteniéndose en el terreno de la psicología empírica, mientras que Husserl no ve la salvación sino en una ciencia ideal como las matemáticas.

En 1900 y 1901, Husserl publica las *Investigaciones lógicas*, que esbozan ya algunos temas de la fenomenología. En este momento parece adoptar una posición realista e incluso una especie de realismo platónico de las ideas. Hasta 1911 no se precisa su programa de trabajo, con una especie de manifiesto titulado *La filosofía como ciencia rigurosa*.

En 1913 publica las *Ideas para una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, como primer volumen de los *Anales de filosofía y de investigaciones fenomenológicas*, en el que aparecerán todos los trabajos de la escuela. En él Husserl se orienta, por el método de «reducción», que pone el mundo real entre paréntesis, hacia un idealismo trascendental que desconcierta a sus discípulos, pero que no abandonará ya desde este momento. En 1929 publica *Lógica formal y lógica trascendental*. En 1931 pronuncia cuatro conferencias en la Sorbona que se publican con el título de *Meditaciones cartesianas*. En 1936, publica *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Además permite a sus discípulos la publicación de algunos de sus cursos: *Lecciones sobre la fenomenología de la conciencia interna del tiempo*, publicadas por Heidegger en 1928. *Experiencia y juicio*, por Landgrebe en 1939.

Husserl murió en 1938. Dejó una cantidad enorme de manuscritos que han sido piadosamente recogidos en Lovaina y que están en curso de publicación.

En total, Husserl no publicó más que una serie de programas y de introducciones. Consideraba que la fenomenología sólo podía constituirse por el trabajo de un equipo de investigadores, y que la obra exigiría probablemente más de un siglo. Las dificultades que se encuentran para penetrar en su pensamiento provienen no sólo del hecho de que los diferentes programas no concuerdan, porque ha evolucionado, sino sobre todo de que su vocabulario no está fijado, lo que da lugar a discusiones exegéticas.

Los principales temas de la fenomenología husserliana se organizan, a nuestro modo de ver, alrededor de la idea de «reducción». Husserl llama reducción, o *epokhé*, al procedimiento intelectual que consiste en poner entre paréntesis *(Einklämmerung)*, a poner fuera de juego *(Ausschaltung)*, a suspender *(Aufhebung)*, ciertos juicios, ciertos conocimientos, y con ello, en definir una determinada perspectiva, o lo que es lo mismo, un cierto tipo de conocimiento y de objeto.

Los especialistas hallan hasta seis clases de reducción en Husserl; pero no tenemos que entrar en tantos detalles. Con toda evidencia, tres son las principales: la *reducción filosófica*, que pone fuera de juego a todos los sistemas y aplica el espíritu a las mismas cosas; la *reducción fenomenológica*, que suspende la creencia en un mundo real y pone al espíritu en presencia de puros fenómenos; finalmente, la *reducción eidética*, que pone entre paréntesis los hechos contingentes y revela al espíritu su esencia *(eidos)* necesaria.

1. La filosofía como ciencia.

Con gusto coloca Husserl a la fenomenología naciente bajo el patronazgo de Descartes. Entre los rasgos que les son comunes, hay en primer lugar y ante todo una intención de «radicalismo» filosófico, es decir, la ambición de construir una filosofía que sea una ciencia, en el sentido más fuerte de la palabra, fundándola en principios absolutamente indudables.

En el manifiesto que tiene por título *La filosofía como ciencia rigurosa*, Husserl empieza por señalar que la filosofía, desde su origen y en todas las épocas de la historia, ha pretendido ser siempre una ciencia. Pero, añade inmediatamente, no ha podido satisfacer jamás esta pretensión. Lo demuestra el hecho de haberse fragmentado en un sin fin de sistemas o «concepciones del mundo», que se oponen y que son incapaces de unificar los espíritus: «Todo es controvertido, cada toma de posición es asunto de convicción personal.» De este modo la filosofía no existe. «Yo no digo que sea una ciencia imperfecta, digo que no es aún una ciencia, que no ha debutado aún como ciencia.» De donde se sigue que no hay tampoco historia de la filosofía, y que es inútil esperar de ésta una enseñanza cualquiera: «No nos convertimos en filósofos por medio de las filosofías.»

Así pues, si se quiere fundar una filosofía científica, deben ponerse fuera de juego todas las filosofías para volver a las cosas mismas e interrogarlas sin ningún prejuicio. «La *epokhé* filosófica que nos proponemos llevar a cabo debe consistir en esto: en suspender nuestro juicio sobre la enseñanza de toda filosofía anterior y en que prosigamos nuestros análisis en los límites impuestos por esta suspensión del juicio. Es un radicalismo que, ante todos los ídolos, potencias de la tradición y prejuicios de toda clase, hace valer el derecho de la razón autónoma de imponerse como única autoridad en materia de verdad. Juzgar las cosas de una manera racional y científica, es tomar como regla las cosas mismas, atenerse a ellas prescindiendo de discursos y opiniones, interrogarlas en cuanto se dan a sí mismas, y rechazar todos los prejuicios extraños referentes a la cosa misma.»

«Eliminación radical de todo presupuesto» (*Voraussetzunglösigkeit*) y «volver a las mismas cosas» (*zu den Sachen selbst*), constituyen las dos caras de un mismo precepto metodológico, y este precepto es uno de los lugares comunes de la fenomenología. Desde este momento se la puede definir como un *positivismo*. «Si por positivismo se entiende el esfuerzo, absolutamente libre de prejuicios, para fundar las ciencias sobre lo que es "positivo", es decir, susceptible de ser captado de una manera originaria, nosotros somos los verdaderos positivistas.»

Pero esto no es más que una primera aproximación. Siendo la ciencia el fin que hay que alcanzar, conviene precisar la idea de ciencia. Aunque la ciencia no exista, es posible, por lo menos, aceptando la intención de las ciencias particulares existentes, definir el ideal, o la idea, del conocimiento científico.

Este ideal es la posesión de verdades absolutas. «La ciencia quiere verdades *válidas de una vez para todas y para todos*.» ¿Y cómo se nos da la verdad? Por la *evidencia*, pues la evidencia es una experiencia o una intuición en la que las cosas están presentes al espíritu. Pero hay diversas especies de evidencia. Algunas de ellas, llamémoslas «asertóricas», no excluyen la posibilidad de que surja alguna duda sobre su objeto. Ahora bien, la ciencia exige verdades absolutamente indubitables, es decir, que excluyan cualquier duda concebible. Esta certeza sólo la da un tipo especial de evidencia, la evidencia «apodíctica». «La evidencia apodíctica tiene la particularidad de no ser solamente la certeza de la existencia de las cosas o de los hechos evidentes, sino que se revela al mismo tiempo a la reflexión crítica como inconcebibilidad absoluta de su no-existencia, y por lo tanto, excluye por adelantado toda duda imaginable como desprovista de sentido.»

Llegamos, pues, a la conclusión de que si la filosofía debe ser una ciencia, no debe admitir nada que no se funde sobre una evidencia apodíctica. Éste es el significado de la primera reducción. Una vez más en la historia de la filosofía moderna hallamos el procedimiento característico del racionalismo y del idealismo, que consiste en determinar el método de una ciencia antes de señalar su objeto, de tal manera que el objeto se encuentra definido *a priori* por ciertas exigencias del espíritu.

2. *La reducción fenomenológica.*

El paso característico de Husserl, que él mismo presenta como el pórtico de su doctrina, es la «reducción fenomenológica trascendental». Contiene implícitamente a las otras dos, y es la única de la cual tratan las *Meditaciones cartesianas*. Su finalidad es la de revelar el yo puro, o la subjetividad trascendental, como una especie de residuo que goza de una evidencia apodíctica. Se pueden distinguir en ella dos aspectos, según se considere lo que es suspendido (el mundo) o lo que es revelado (el yo); pero no son sino las dos caras de un mismo proceso.

Evidentemente, la reducción metodológica de Husserl está muy cerca de la duda metódica de Descartes, pues suspende todo conocimiento «en el cual yo pudiese imaginar la más pequeña duda». Se distingue de ella, sin embargo, en ser más radical, en primer lugar, y en segundo lugar, en que no hace desaparecer de la conciencia aquello que coloca entre paréntesis.

La reducción husserliana es más radical que la duda cartesiana. Se aplica ante todo al mundo: la existencia del mundo no goza de una evidencia apodíctica, ya que se puede concebir que no exista, y el conjunto de las experiencias sensibles que nos lo dan podría no ser más que un sueño coherente. Así, «la existencia del mundo fundada sobre la evidencia de la experiencia natural, no puede ser ya para nosotros un hecho evidente». Hasta aquí no hay nada muy nuevo. Pero la reducción no se detiene aquí. Se extiende a todas las ciencias que tienen al mundo por objeto, no sólo a las ciencias de la naturaleza, sino también a las ciencias del hombre, comprendiendo también a la psicología experimental bajo todas sus formas. Suspende también la metafísica en cuanto explicación del mundo. Finalmente, suspende incluso las ciencias puras, como la matemática y la lógica formal, porque son sistemas deductivos que superan la evidencia inmediata.

Solamente el yo, con sus pensamientos, resiste a toda tentativa de duda. Este residuo no es el yo empírico, la conciencia de los psicólogos, ni el yo metafísico, la sustancia pensante de Descartes, que aún pertenecen al mundo. Es exactamente el sujeto trascendental, o

la conciencia pura. Así la fórmula correcta del *cogito* no es *cogito ergo sum*, sino *ego cogito cogitatum*.

Esto nos lleva a la segunda diferencia que separa la reducción husserliana de la duda cartesiana. Según Husserl, la duda de Descartes es una negación del mundo, vacía al espíritu de todo objeto. La reducción fenomenológica, por el contrario, deja subsistir todo lo que aparece al espíritu, pero sólo en cuanto presente a la conciencia o en la conciencia, dicho de otro modo, en cuanto puro *fenómeno*. Por ejemplo, en la actitud natural veo un árbol y lo juzgo real; en la actitud fenomenológica también lo veo, pero suspendo mi creencia espontánea en su realidad, me abstengo de formular ningún juicio de existencia, ni en favor ni en contra, respecto a él.

La reducción es, pues, una especie de conversión intelectual, en la que el filósofo pasa de la actitud natural, mundana, ingenua, o dogmática, a la actitud fenomenológica. En la primera cree en la existencia real del mundo. En la segunda suspende su creencia y considera todas las cosas estrictamente como fenómenos. Esta conversión es libre, carece incluso de motivo en el sentido de que, por lo que se refiere a la actitud natural, no hay ninguna razón para abandonarla. Sin embargo se justifica por la idea, o el ideal, de una filosofía científica, pues es el primer paso hacia su consecución.

En efecto, por la reducción fenomenológica la filosofía se halla fundada como ciencia rigurosa. No es una ciencia exacta como las matemáticas, porque los fenómenos no son mensurables. Pero es una ciencia rigurosa, pues con el fenómeno capta lo absoluto. En efecto, lo que Husserl entiende por absoluto, no es un ser que *exista* en sí sin depender de ninguna causa, sino solamente el ser *conocido* de una manera inmediata e indubitable, el ser absolutamente dado. Ahora bien, el fenómeno se halla en este caso, y solamente el fenómeno, porque todo su ser consiste en aparecer.

El ámbito de la fenomenología es, pues, la conciencia pura, con sus «estados de conciencia» o sus fenómenos que Husserl llama sus «vivencias» *(Erlebnisse)*. Y como una de las primeras comprobaciones que se imponen es la de que las vivencias se escurren en el tiempo, se podrá decir también que la fenomenología tiene por objeto «el flujo puro de lo vivido».

La fenomenología no intenta explicar este objeto, sino solamente

describirlo. La razón de ello es clara: no puede afirmar nada que no se funde en una evidencia inmediata. Es, pues, neutra frente a la metafísica en el sentido de que no la excluye ni la instaura. Pero excluye por principio toda metafísica «mundana», o naturalista, que especule sobre el mundo real, y excluye en particular cualquier recurso a la explicación causal, puesto que ni la conciencia pura ni sus fenómenos inmanentes, actúan, propiamente hablando, ya que no existen.

3. *La intencionalidad de la conciencia.*

La intencionalidad es esta propiedad común a todos los estados de conciencia, vividos, de referirse a un objeto. Se encuentra en todos los niveles de la vida psíquica: en el nivel de la psicología empírica, donde la descubrió Brentano, en el nivel de la psicología eidética, y en el nivel de la fenomenología. Considerémosla en este plano.

La fenomenología, en virtud de la reducción que la instaura, es, dice Husserl, «una ciencia absolutamente subjetiva». Pero ¿qué significa esto? ¿Qué es subjetivista? No. Hemos señalado de buenas a primeras que la reducción no suprime ninguno de los objetos que se ofrecen a la conciencia, únicamente pone entre paréntesis su existencia en sí. Suprimir el objeto sería hacer desvanecer la conciencia, pues es esencialmente *relación a un objeto.*

Éste es uno de los aspectos de la fenomenología: «Toda conciencia es conciencia de algo.» Hay tantos modos diferentes de intencionalidad como de actos psíquicos específicamente distintos: la percepción se refiere al objeto de una manera distinta que la imaginación, el recuerdo, la significación, la intuición, el juicio, la valoración, el deseo, la voluntad, etc. Pero la esencia de la conciencia consiste en referirse a un objeto. Veamos el fragmento siguiente en el que Husserl aclara este punto capital:

«Hay una cosa que la *epokhé* concerniente a la existencia del mundo no podría cambiar: es que las múltiples *cogitationes* que se refieren al mundo, llevan *en sí mismas* esta relación; así, la percepción de esta mesa es, antes y después, percepción *de* esta mesa. Así, todo estado de conciencia es en sí mismo conciencia de alguna

cosa, exista o no realmente este objeto, y cualquiera que sea la abstención que yo haga en la actitud trascendental que es la mía, de la posición de esta existencia y de todos los actos de la actitud natural. Por consiguiente, hay que ampliar el contenido del *ego cogito* trascendental, añadirle un elemento nuevo, y decir que todo *cogito*, o todo estado de conciencia, apunta a alguna cosa, y que lleva en sí mismo, en cuanto objeto apuntado, en cuanto objeto de una intencionalidad, su *cogitatum* respectivo. Por lo demás, cada *cogito* lo hace a su manera. La percepción de una casa se refiere a una casa de la manera perceptiva; el recuerdo de la casa se refiere a la casa como recuerdo, la imaginación como imagen, etc. Estos estados de conciencia se llaman también *intencionales*. Esta intencionalidad no significa otra cosa que esta particularidad fundamental y general que tiene la conciencia *de* ser conciencia de alguna cosa, de llevar en su calidad de *cogito* su *cogitatum* en sí misma.»

Este texto es una de las claves de la fenomenología; detengámonos un instante en él. Hay que observar, primero, que si la intencionalidad define la conciencia, de ello resulta que ésta no es cognoscible *en sí misma*, antes sólo *por relación* a sus objetos. «Aunque esté entrelazado con todas sus vivencias, el yo que las vive no es, sin embargo, algo que pueda ser considerado *para sí* y tratado como un objeto propio de estudio. Pues si se hace abstracción de su manera de relacionarse o de comportarse, está absolutamente desprovisto de componentes eidéticos, y ni siquiera tiene contenido alguno que pueda ser explicitado; es, en sí y por sí, indescriptible: yo puro y nada más.»

Por otra parte, hay que subrayar que hay una correlación estricta entre el fenómeno y la conciencia. Así como el objeto se reduce a su aparición en la conciencia, así la conciencia se reduce a su acto de referirse a un objeto. El fenómeno sólo *es para* la conciencia, y la conciencia sólo *es con relación* a un objeto. Para expresar esta idea, Husserl emplea los términos de «noema» y de «noesis»: el «noema» es polo objetivo de una intención, la «noesis» su polo subjetivo. No se puede concebir uno sin el otro y se condicionan recíprocamente. La «noesis» posee una cierta prioridad, pues ella es la que constituye al «noema», ya que si ella no apunta a un objeto, éste no puede surgir en la conciencia. Pero inversamente, el «noema»

tiene una cierta prioridad, pues permite definir el tipo de intención que vive la conciencia.

Sentado esto, es evidente que toda la fenomenología puede presentarse ya sea como una *reflexión trascendental*, ya sea como un *análisis intencional*. Mientras el yo natural se interesa por el mundo que cree real, el yo puro se desinteresa de él y se convierte en «espectador imparcial de sí mismo», puesto que su yo incluye no solamente su subjetividad, sino toda clase de objetividad, todo lo que puede existir para él. La fenomenología es, pues, paralela a la psicología de instrospección; pero se distingue radicalmente de ella, en primer lugar, porque es eidética, describe las esencias y no los hechos, además porque es trascendental, describe no el yo empírico y sus estados interiores, sino el yo puro y sus objetos intencionales. De donde se sigue que la fenomenología puede también definirse como un análisis intencional, entendiendo con ello un análisis de las intenciones de la conciencia.

4. *La intuición de las esencias.*

Muchas de las expresiones empleadas por Husserl hacen pensar que la fenomenología intenta describir la vida de la conciencia tal como se presenta inmediatamente a la reflexión, en toda su complejidad concreta y personal. En efecto, habla de «esta mesa» y de «este ramo de flores» que están presentes en «mi conciencia» tanto antes como después de la reducción. Y cuando define la fenomenología como una «descripción del flujo puro de lo vivido», podríamos creer que emprende el camino de una especie de diario íntimo. Sin embargo, esto sería un contrasentido total, pues la fenomenología se dirige exclusivamente a las esencias, es una *ciencia eidética*.

No es la única. Hasta el momento presente las matemáticas son el ejemplo más brillante de tal ciencia, de manera que se puede defender con razón que la intención profunda de Husserl, como la de Descartes, fue la de matematizar la filosofía. La psicología tiende, por influencia de la fenomenología, a construir una eidética de la conciencia como fundamento de las observaciones empíricas. Pero la fenomenología puede ser eidética porque quiere ser una ciencia

rigurosa: solamente hay ciencia (en el sentido estricto de la palabra) de lo necesario, y solamente las esencias son necesarias.

La fenomenología husserliana es, pues, una «filosofía de las esencias», y por lo tanto, es también una filosofía pura o *a priori*. Los hechos particulares y contingentes, la existencia *(Dasein)*, lo empírico, todo lo que Husserl llama «la facticidad», queda relegado, por principio, fuera de su ámbito. Lo declara formalmente con las palabras siguientes: «La fenomenología pura, considerada como una ciencia, no puede ser más que un estudio de la esencia, y en modo alguno un estudio de la existencia. Lo particular no puede ser metido e incluido en unos conceptos de esencia rigurosos; posee realmente una esencia que se puede enunciar de él con una validez evidente, pero si se le fija como individuo, poniéndolo en un mundo del "estar ahí" *(Dasein)* individual, no se le puede, evidentemente, enmarcar dentro de los conceptos de esencia. Para la fenomenología, lo singular es eternamente lo indeterminado, lo indefinible. Sólo puede conocer de una manera objetivamente válida las esencias y las relaciones de las esencias.»

Examinemos, pues, qué es una esencia y cómo nos es dada.

La esencia, o *eidos*, puede definirse, en primer lugar, como el sentido de los hechos particulares. Pero la noción de sentido es una de las más huidizas de la fenomenología. El sentido no es tanto lo que hay de inteligible en una cosa, aunque también sea esto, como la *unidad* de una diversidad de fenómenos particulares. Puede suceder que la esencia connote a un solo individuo, como la esencia «mundo», o la esencia «yo»; pero no por esto deja de ser la unidad de los diversos aspectos bajo los cuales aparece este individuo. De suerte que el sentido de un hecho particular no es nunca particular él mismo, sino que comporta siempre una cierta generalidad.

Pero quizá podría definirse mejor la esencia por su necesidad. Dado un hecho, la esencia es, en cierto modo, su «núcleo», la raíz de todos sus predicados necesarios. «Un objeto individual no es solamente una cosa individual, un esto de ahí, algo único; por el hecho de poseer en sí mismo una determinada constitución, tiene su especificidad, su haz permanente de predicados esenciales que le sobrevienen necesariamente en cuanto es tal como es en sí mismo.»

Siendo la esencia general y necesaria, ¿podrá decirse que es abs-

tracta? Husserl tiene una noción completamente empírica de la abstracción, lo que le lleva a afirmar que hay esencias abstractas y esencias concretas. Denomina «abstracta» a la esencia que implica otras esencias y por consiguiente depende de ellas, como por ejemplo un color que implica la extensión. «Concreta» es, para él, la esencia independiente, que no se funda sobre ninguna otra, que se basta a sí misma como, por ejemplo, un árbol o una casa.

Y prolongando aún un poco la clasificación de las esencias, señalemos que Husserl distingue esencias «formales» y esencias «materiales». Las primeras no poseen ningún contenido determinado, son atribuibles a todas las demás esencias como, por ejemplo, las nociones de objeto, de unidad y de multiplicidad. El estudio de esta clase de esencias constituye la *ontología formal*. Las esencias materiales tienen un contenido, a saber, los diversos aspectos o elementos del mundo. Las esencias materiales más generales forman categorías o «regiones», por ejemplo las nociones de naturaleza o de hombre, y el estudio de estas esencias da las *ontologías regionales*.

Señalemos, finalmente, que esta clasificación sólo vale para las esencias objetivas y que deja fuera el sujeto trascendental, la esencia *ego*. Porque esta esencia está implicada en todas las demás, es su raíz, es la «premisa necesaria», es decir el principio, de todo sentido. No cabe duda de que es una esencia concreta, pero lo es de una manera eminente, pues es la única que es absolutamente independiente. Con toda evidencia no es una esencia formal, porque tiene un contenido bien determinado. ¿Es acaso una esencia regional? Éste es el punto más delicado. Sin duda puede decirse que lo es, pero entonces recibe el nombre de proto-región *(Urkategorie)*. Pero parece más exacto afirmar que no lo es, porque no es un género supremo de objetos del mundo. Finalmente, ¿es un individuo? A pesar de las apariencias hay que responder que no. El individuo es empírico y contingente, en cambio el sujeto trascendental es una esencia, por lo tanto necesaria y general. Sin embargo, incluso como esencia, es una singularidad. El sujeto trascendental aparece como un prototipo que no puede ser asimilado a ninguna cosa.

Estas indicaciones son suficientes. Lo importante es comprender que las esencias son el objeto de una intuición específica, la intuición eidética, o *Wesensschau*.

La mejor manera de definir la intuición es, sin duda, por oposición a la significación. Ambas son intenciones de la conciencia. Pero la significación es una intención «vacía»: la conciencia se dirige hacia un objeto sin alcanzarlo. Mientras que la intuición es el «cumplimiento» *(Erfüllung)* de la intención: la conciencia se hace presente al objeto mismo, o, por así decir, «en persona». Todo el mundo admite que hay una intuición empírica: los sentidos captan inmediatamente las cualidades sensibles. Husserl sostiene que, paralelamente a la intuición empírica, hay una intuición eidética que aprehende inmediatamente las esencias. «La intuición empírica es la conciencia de un objeto individual; por su carácter intuitivo hace pasar el objeto a la categoría de dato; por su carácter de percepción lo convierte en un dato originario: por ella tenemos conciencia de aprehender el objeto de manera originaria en su ipseidad corpórea. Asimismo la intuición de la esencia es la conciencia de alguna cosa, de un objeto, sobre el que se dirige la mirada de la intuición, y que se da en persona en esta intuición; es una intuición dadora originaria que aprehende la esencia en su ipseidad corpórea.»

Entre las nociones de intuición, de evidencia y de experiencia, hay tan poca diferencia que Husserl las identifica. Define la evidencia con los mismos términos que la intuición. «Evidencia significa, en su sentido amplio, un fenómeno general y último de la vida intencional. La evidencia es un modo de conciencia en el cual la cosa misma está presente, dada en la intuición inmediata, *originaliter*.» Y por otra parte asimila la evidencia a la experiencia. La experiencia sensible no es más que un caso particular de evidencia, pero puede decirse que la evidencia, considerada en general, «es experiencia, en un sentido muy amplio y sin embargo esencial».

Parece, pues, que se puede presentar, con derecho, la fenomenología como una forma original del empirismo. El empirismo clásico es sensualista, y Husserl lo critica vigorosamente. Pero él mismo funda su doctrina sobre una experiencia, una experiencia no empírica, por así decir, o una experiencia *a priori*. Pero, sin duda, le convendría mejor el nombre de intuicionismo. En todo caso es lo que resalta en textos como el siguiente, en que Husserl formula «el principio de los principios» de su fenomenología: «La visión inmediata, no sólo la visión sensible, empírica, sino la visión en gene-

ral, en cuanto conciencia dadora originaria, es la última fuente de derecho para toda afirmación racional.» «Toda intuición dadora originaria es una fuente de derecho para el conocimiento. Todo lo que se nos ofrece en la intuición de manera originaria (en su realidad corpórea, por así decir) debe ser simplemente recibido como se da, pero sin sobrepasar tampoco los límites en los cuales se da.»

Quizá sea útil explicar aquí la expresión corriente en Husserl de que la intuición eidética es «dadora de sentido originario». Toda intuición «da» su objeto, lo hace presente a la conciencia, y lo da de una manera «originaria», lo cual significa que da al mismo «en su original», y no por medio de signos o de razonamientos. La intuición sensible es dadora de hecho. Paralelamente, la intuición intelectual es dadora de sentido. En esto consiste el misterio de la *Sinngebung*. No creemos que haya aquí la más pequeña señal de idealismo.

Para terminar, hay que señalar aún, por lo menos, lo siguiente: Husserl no pretende que la intuición de las esencias sea fácil. Es inmediata, desde el punto de vista crítico, porque canta su objeto sin intermediario. Pero no lo es desde el punto de vista psicológico, pues exige, a menudo, un trabajo preparatorio que forma parte de la reducción eidética. Este trabajo no es una inducción, pues Husserl entiende por inducción el razonamiento de las ciencias experimentales, y le reprocha que no vaya más allá del ámbito de los hechos. Se le puede llamar, si se quiere, una abstracción, pero con la condición de ver claramente que el juego libre de la imaginación tiene un papel preponderante. En efecto, la imaginación es la que permite mejor hacer variar un objeto para poner de relieve lo invariable que es la esencia. Forzando un poco la idea llegamos a la paradoja de que «la ficción constituye el elemento vital de la fenomenología como de toda ciencia eidética, la ficción es la fuente en que se alimenta el conocimiento de las verdades eternas». Ejemplo: ¿cómo pasar del yo empírico, que es un hecho, al yo trascendental, que es una esencia? No tengo ninguna necesidad de suponer otros objetos que yo comparo conmigo. Basta con que me modifique en mi imaginación, yo mismo, que yo me represente como diferente.

5. *El idealismo trascendental.*

«Sólo quien no comprenda el sentido del análisis intencional, o el sentido de la reducción trascendental, o ambas cosas, sólo éste puede pretender separar la fenomenología del idealismo trascendental.»

Está claro, en efecto. En cuanto efectuamos la reducción fenomenológica, nos sumergimos en pleno idealismo, pues nos abstenemos de afirmar ninguna existencia real o trascendente, y sólo quedan a nuestra disposición los fenómenos inmanentes de la conciencia. Y en un universo reducido de este modo, la conciencia pura constituye por sus actos intencionales toda objetividad. No nos debe asombrar, por lo tanto, hallar, una vez más, bajo la pluma de Husserl diversas fórmulas del principio clásico de inmanencia. En primer lugar, la exclusión de la cosa en sí: «La experiencia no es una brecha en la conciencia que haría aparecer un mundo existente antes de toda experiencia, no es la intrusión en la conciencia de un elemento extraño a la conciencia. Porque ¿cómo podría yo, sin perjudicar a la razón, enunciar este elemento extraño sin verlo en sí mismo? Habría que ver de la misma forma que la conciencia lo que es extraño a la conciencia.» A continuación, afirmación de la inmanencia: «Todo lo que existe para la conciencia se constituye en ella»; «todo ser y todo sentido imaginables, se llamen inmanentes o trascendentes, forman parte de la subjetividad trascendental que constituye todo ser y todo sentido»; «toda trascendencia se constituye únicamente en la vida de la conciencia, como inseparablemente ligada a esta vida».

Hay, pues, idealismo. Pero este idealismo no es «psicológico», es decir, subjetivo, porque siendo el subjetivismo lo contrario del realismo, supone como éste la actitud natural que ha sido descartada por la reducción. Para designar su idealismo, Husserl toma de Kant el término de trascendental. La expresión no es muy feliz, pues la doctrina de Husserl es muy distinta de la de Kant. Kant consideraba a las ciencias absolutamente válidas, y deducía las condiciones de su posibilidad por el método de análisis trascendental; además, admitía la existencia de las cosas en sí más allá de los fenómenos. En

estos puntos fundamentales, Husserl se separa de Kant. Suspende las ciencias al mismo tiempo que la creencia en el mundo, sustituye el razonamiento por la intuición, y declara absurda la hipótesis de la cosa en sí. ¿Qué significa, pues, en Husserl el nombre de idealismo trascendental? Creemos que intenta simplemente subrayar su carácter objetivo, por oposición al idealismo subjetivo. Husserl está en su pleno derecho al afirmar que la reducción revela «una esfera nueva e infinita de existencia»: no es la existencia real, es la existencia intencional, ideal, posible, o, como dice también, «el fenómeno de existencia». Asimismo tiene el derecho de aceptar la noción de objeto trascendente: los objetos a que se refiere la conciencia, por lo menos cuando no se trata de sus propios actos, son distintos de ella misma, la trascienden. ¿Significa esto que existen en sí, fuera de ella? De ninguna manera, su ser se reduce a su aparecer y su trascendencia se constituye en la inmanencia.

A partir de aquí se plantean una serie de problemas que, por lo menos, debemos definir sumariamente: los problemas de constitución.

Husserl examina por su cuenta todos los problemas de origen: origen del mundo, origen del espacio y del tiempo, origen de las diferentes clases de objetos, origen del yo. Pero estos problemas los trata evidentemente desde su perspectiva. Pues el fenomenólogo no es un historiador que busca el origen temporal, o cronológico, de los acontecimientos. Tampoco es un naturalista que intenta explicar los fenómenos por sus antecedentes. Tampoco es un metafísico que intenta explicar las cosas por sus causas o razones últimas. En un universo «reducido», el problema consiste en describir cómo la conciencia pura construye en sí misma su mundo fenomenal, los diversos aspectos o elementos de este mundo, y, en fin de cuentas, cómo se constituye ella misma para ella misma.

El error que no hay que cometer es el de interpretar la constitución como causalidad psicológica, incluso inmanente, pues sería caer de nuevo en la actitud mundana y en el idealismo psicológico. El término clave aquí es *Leistung*. La traducción más exacta es, sin duda, acto, o también operación, con la condición de purificar estos términos de todo compromiso con la actividad. De suerte que se vuelve simplemente a la noción de intencionalidad. La conciencia

es dadora de sentido. Esto no significa que haga alguna cosa, y menos aún que cree esencias y las imprima en las cosas, sino solamente que se refiere a ellas y las hace aparecer así ante ella.

Entre los problemas de constitución hay uno que merece una atención especial: el del *alter ego*, el otro. Husserl le consagra una meditación entera.

La fenomenología es, esencialmente, una «egología», puesto que su terreno propio es el *ego* con sus *cogitationes*, que Husserl, siguiendo a Leibniz, llama «mónada». Sin embargo, la objetividad de las esencias exige que no sean válidas sólo para mí, sino para otras mónadas, para todas las mónadas posibles. Es necesario, pues, que del seno mismo de la conciencia primitiva nazcan otras conciencias, y que se forme una intersubjetividad. Es evidente que Husserl no intenta en modo alguno demostrar la existencia de los demás; el problema se plantea exclusivamente en el plano de las esencias y de la posibilidad. Siendo así que algunas esencias me parecen objetivas, es necesario que perciba otras que, como yo, sean sujetos. El problema está en comprender cómo el sentido de un *alter ego* se forma en mí.

Respuesta: en el mundo distingo cuerpos, y entre éstos, algunos cuya conducta revela una conciencia. Esta conciencia extraña no se me hace jamás presente, por definición; pero puede ser captada por una intuición mediata, llamada «apresentación». Y sus estados interiores pueden ser comprendidos por una especie de simpatía, o más exactamente por endopatía *(Einfühlung)*, que también es una intuición, pero no ya una intuición originaria.

En conjunto, esta teoría de la intersubjetividad trascendental, cuya finalidad es la de explicar cómo es posible la objetividad de las esencias, no nos parece muy alejada de los pasos característicos del idealismo kantiano.

Conclusión.

Parece que Husserl, hacia el final de su vida, se dio cuenta de la vanidad de su esfuerzo. «El sueño de la filosofía como ciencia rigurosa, escribió, ha terminado.» El hecho es que, entre todos sus

discípulos convertidos a su vez en maestros, ninguno ha aceptado plenamente su doctrina, ni su método, ninguno se ha preocupado de prolongar sus puntos de vista en el sentido que él indicaba: Heidegger, Scheler, Edith Stein, E. Fink, Landgrebe, D. von Hildebrand, Ingarden, Koyré, etc.

Esto no impide que la influencia de Husserl sea considerable. Abrió un camino que la filosofía moderna ha seguido con gusto. Aunque, a decir verdad, la mayor parte de las obras que se titulan «fenomenología», por lo menos en Francia, no superan el nivel de la «psicología eidética», la cual, según Husserl, no era en absoluto fenomenología.

Si tuviéramos que hacer en pocas palabras el balance de la fenomenología husserliana, nuestro juicio sería el siguiente: En el pasivo del balance, pondríamos la reducción fenomenológica, con el idealismo que de ella se deriva, es decir, aquello a lo que Husserl estaba más aferrado. Según nuestro modo de ver, es un nido de equívocos y de confusiones. En el activo del balance, por el contrario, pondríamos la intencionalidad de la conciencia y la intuición de las esencias. Son éstas dos nociones fundamentales de la fenomenología, y gracias a Husserl han conseguido el derecho de ciudadanía en la filosofía contemporánea.

CAPÍTULO OCTAVO

EL MOVIMIENTO EXISTENCIALISTA

Como todas las etiquetas filosóficas, el nombre de existencialismo designa más una tendencia que una doctrina. Pero esta tendencia dista mucho de tener la unidad que se encuentra en otras. Así, por ejemplo, el idealismo constituye una escuela muy estricta, pues aunque los sistemas sean muy distintos, tienen todos un mismo fundamento doctrinal: el principio de inmanencia. El existencialismo no tiene otra unidad que la que resulta de la reacción contra el racionalismo hegeliano, en el sentido en que Kierkegaard la inició. Desde el punto de vista doctrinal, esta actitud lleva, evidentemente, a una rehabilitación de la existencia individual, de la subjetividad, de la libertad. Desde el punto de vista metodológico obliga a sustituir la dialéctica por la fenomenología, la construcción por la descripción. Pero el margen de indeterminación sigue siendo considerable, tanto en la concepción de la existencia como en la orientación de la descripción.

Cuatro grandes figuras encabezan el movimiento: en Alemania, Heidegger y Jaspers; en Francia, Marcel y Sartre. Su cronología es como sigue: en 1927 aparece el *Journal métaphisique* de Marcel y *Ser y Tiempo* de Heidegger. En 1932 aparece la *Filosofía* de Jaspers, en 1943, *L'Être et le néant* de Sartre. Seguiremos el orden cronológico.

Como obras generales se pueden consultar WAHL, *Petite histoire de l'existentialisme*, Club Maintenant; JOLIVET, *Les Doctrines existentialistes de Kierkegaard à Sartre*, Fontenelle; VERNEAUX, *Leçons sur l'existentialisme et ses formes principales*, Téqui.

Bibliografía. Marcel da una visión de conjunto de su filosofía en *Le Mystère de l'être*, 2 vols., Aubier, pero los fundamentos se hallan en *Être et avoir*, Aubier, que, a nuestro modo de ver, es su obra maestra. completada por *Du refus à la invocation*, Gallimard. Acerca de Marcel, la enorme obra de TROISFONTAINES, *De l'Existence à l'être*, 2 vols., Vrin, es exhaustiva. Véase también BAGOT, *Connaissance et Amour, Essai sur la philosophie de Gabriel Marcel*, Beauchesne.

En 1947, Marcel permitió que sus discípulos le dedicaran una obra cuyo título es *Existentialisme chrétien*. En 1951, rechazó este calificativo. En el prefacio del *Mystère de l'être* protesta «contra las deplorables confusiones a las que ha dado lugar en su caso el horrible vocablo de existencialismo»; y después de haber declarado que a su pensamiento repugna cualquier etiqueta, se resigna con la de «neosocratismo o socratismo cristiano». Tomemos nota, pues. Pero no creemos que esta declaración impida a los historiadores colocarle entre los maestros del existencialismo y de ver en él un segundo Kierkegaard.

«Devolver a la experiencia humana su peso ontológico», ésta es en el fondo la intención de Marcel. Su filosofía será, pues, un empirismo, en el sentido de que pretende ser «concreta», de que rechaza el sistema y desconfía de la abstracción. Pero no es fenomenista, y no se instala en la fenomenología. por el contrario, sostiene que la experiencia humana, considerada en toda su amplitud y riqueza, encamina «hacia una captación del ser en cuanto ser». del *ser humano*, se entiende, puesto que Marcel no se interesa en absoluto por el ser en cuanto ser de Aristóteles, el cual resulta de una abstracción.

Coloquémonos, pues, desde el primer momento en el centro de esta filosofía que es su concepción del ser como misterio. Consideraremos después sus principales ramificaciones.

1. El misterio del ser.

El esfuerzo de Marcel tiene una doble dirección: en primer lugar, distinguir el ser del poseer, y, después, distinguir el misterio del problema.

Ser y tener son dos categorías irreductibles. Todo hombre siente sin duda la tentación de identificarse con lo que tiene, pero caer en ella es ignorar lo que es, y por lo tanto, equivocar el acceso de la metafísica.

La categoría del tener sólo tiene sentido en el orden de los cuerpos, allí donde el poseedor es distinto de lo poseído. Engendra una tendencia que tiene tres aspectos: tendencia a sojuzgar el objeto, a utilizarlo, a tratarlo como un puro instrumento, tendencia a someterse al objeto, a apegarse a él, a absorberse en él, y tendencia a excluir a los demás de la posesión, considerándola como un privilegio personal.

Un gran número de actitudes humanas pertenecen a esta categoría. Por ejemplo, el deseo se dirige a la posesión; implica la angustia de perder lo que se tiene, y la desesperación de no poseerlo todo. Los técnicos intentan conquistar al mundo, e incluso a los hombres, dominarlos y reducirlos al papel de instrumentos. La exigencia de autonomía es la pretensión de poseerse y de administrar la propia vida como se administran los bienes propios, excluyendo cualquier intervención externa.

Pero hay otra cosa más grave: se aplica a menudo la categoría del tener a ciertos elementos de la propia persona. Decir que se tienen ideas es someterse a una parte mortificada de uno mismo, también es oponerse a los demás para conservar y hacer triunfar las propias ideas frente y contra todo. Afirmar que se tiene fe, es considerarla implícitamente como una cosa inerte, una fórmula, una receta; es considerarla también como un privilegio y erigirla en principio de división. Decir que se tiene un cuerpo es suponer que nos distinguimos de él y, por lo tanto, hacer del yo un puro espíritu; al mismo tiempo es afirmar que disponemos del propio cuerpo como de un instrumento y que se puede gozar de él o rechazarlo a voluntad.

El punto de vista del tener reduce al hombre al nivel de las cosas. Ahora bien, el hombre trasciende este plano, es un ser. ¿Qué es el ser? Antes de responder a esta pregunta importa reflexionar sobre su naturaleza. Efectivamente, sería un error grave creer que plantea un problema que puede resolverse con una técnica apropiada. El ser no es un problema, es un misterio.

Consideremos primeramente las nociones en abstracto. Lo que caracteriza esencialmente un problema, es que es *objetivo*, se halla entero *ante mí*, cerrando el paso a mi pensamiento como una roca cierra el paso en un camino. De aquí se sigue el hecho de que esté

sometido a una cierta *técnica*, ya que las nociones de técnica y de problema son correlativas. También se sigue que es impersonal, en el sentido de que puede ser resuelto por cualquiera, con la única condición de emplear el buen método. El problema típico es el problema matemático.

¿Qué es un misterio? Debe señalarse, ante todo, que lo misterioso no debe equipararse con lo incognoscible. Lo incognoscible es «el límite de lo problemático», es decir, un problema insoluble, noción que, por otra parte, es intrínsecamente contradictoria. El misterio es de orden distinto del problema, pertenece a un plano trascendente que puede llamarse por esta razón metapoblemático. ¿Qué es, pues? La definición que da Marcel y que se está convirtiendo en clásica es la siguiente: «Un misterio es un problema que se entromete entre sus propios datos, que los invade, y de este modo se sobrepasa como simple problema.» No es esto muy claro. Leamos, pues, la explicación. «Entre un problema y un misterio, hay esta diferencia esencial: un problema es algo que yo encuentro, que hallo, entero, ante mí, pero que por esto mismo puedo abarcar y reducir; en cambio, un misterio es algo en lo que yo mismo estoy comprometido, y que, por consiguiente, sólo es pensable como una esfera en la que la distinción del *en mí* y del *ante mí* pierde su significado inicial. Mientras un problema auténtico está sometido a una cierta técnica en cuya función se define, un misterio trasciende por definición a toda técnica concebible.»

Así pues, lo que caracteriza un misterio es, sencillamente, el hecho de hallarme yo *implicado* en él, comprometido. De aquí se sigue que un misterio no puede ser ni representado ni resuelto, porque esto significaría objetivarlo. Y, sin duda, siempre se puede degradar un misterio en problema, pero esto es «un procedimiento fundamentalmente vicioso», que denota una verdadera corrupción de la inteligencia y su abdicación ante la técnica. La actitud normal del espíritu frente al misterio es la siguiente. En primer lugar *reconocerlo*, admitir que existe, a continuación *aproximarse* a él, no por vía lógica, sino por ciertos pasos o experiencias concretas, finalmente *reflexionar*, no de una manera abstracta, sino por un esfuerzo de «recogimiento». Y ésta es, precisamente, la tarea de la metafísica que podría definirse como «una reflexión dirigida a un misterio».

Porque sucede que todos los problemas tratados por la filosofía clásica son en realidad misterios. Así acontece con el mal. Cuando se le considera como problema, se le considera como un accidente sobrevenido a la máquina del mundo, y uno mismo se coloca como observador imparcial, exterior al universo. Pero el mal sólo se capta como tal en la medida en que me hace sufrir; estoy, pues, implicado en él y no puedo considerarlo objetivamente. La libertad es un misterio, puesto que «radica en el fondo del pensamiento que intenta concebirla». El conocimiento, el amor son misterios, porque no es posible hacer abstracción del hecho de que soy yo quien conozco y amo. Finalmente, también es un misterio la unión del alma y el cuerpo, que es el hombre mismo, porque sería absurdo querer pensar la humanidad sin sentirme englobado en ella.

Todos estos misterios son sólo aspectos de un misterio fundamental, el misterio del ser. Señalemos, en primer lugar, que la pregunta: ¿existe el ser? carece de sentido. El ser no necesita una prueba o demostración, *se experimenta* inmediatamente, y todo lo que puede decirse o pensarse de él deriva de esta experiencia primitiva. La única pregunta válida es, pues, la siguiente: ¿qué es el ser? Ahora bien, es evidente que no es un problema, porque el ser no es un objeto ante mí; yo mismo soy un ser, participo del ser, de suerte que estoy incluido en la pregunta que planteo. Es imposible separar la pregunta: ¿qué es el ser?, de la pregunta: *quién soy yo;* que me pregunto acerca del ser. Ésta es, incluso, la pregunta decisiva, porque solamente en mi participación en el ser, que funda mi ser y me constituye en *yo*, puedo aprehender el ser.

Por lo tanto, el ser no es un objeto, no puede ser ni representado ni demostrado, sino experimentado y atestiguado; no puede hacerse su inventario ni se le puede definir, sino que hay que reconocerlo y aproximarse a él.

Afirmado esto, podemos prever la trayectoria de la metafísica marceliana. Si el ser es un misterio, se sigue evidentemente que la metafísica no tiene nada de común con una técnica o con una ciencia: no resuelve ningún problema, no demuestra ninguna de sus afirmaciones, no puede pretender una objetividad. Se sigue también que el esfuerzo metafísico no consiste en construir un sistema, pues un sistema es un conjunto de conceptos, y el ser no

es representable; además, un sistema tiene la pretensión de agotar la inteligibilidad de su objeto, y el ser es inexhaustible. En fin, ya que la metafísica no encuentra problemas para resolver, no puede tampoco progresar: «Sólo hay progreso en lo problemático», «un progreso del pensamiento metafísico no se puede concebir realmente».

En estas condiciones, ¿no se encontrará el filósofo en una situación de inferioridad con relación al sabio? En modo alguno, tal sentimiento es propio de un filósofo que ha renegado su orden propio y que desconoce la trascendencia de su vocación. Es más, si la filosofía renuncia a la objetividad, ¿no va a desaparecer sencillamente, a ceder el lugar al arte, a la música, a la literatura, al teatro, a las confidencias personales y al diario íntimo?

No es por causalidad, ciertamente, por lo que Marcel se enorgullece de ser más músico que filósofo, de que una buena mitad de su obra consiste en obras teatrales y de que sus mejores obras filosóficas tengan forma de diario. A pesar de todo, la filosofía marceliana, aunque es existencial y concreta, no pierde, sin embargo, su especificidad. Hemos visto de una manera general que es un esfuerzo de reflexión. Podemos añadir ahora que es «la dilucidación de ciertos datos propiamente espirituales, como la fidelidad, la esperanza, el amor», en los que se compromete el hombre entero y se halla a sí mismo al abrirse al ser.

Es evidente que el «recogimiento» de Marcel está muy cerca del «pensamiento subjetivo» de Kierkegaard. En ambos casos se trata de un paso no racional, no objetivo, de un paso reflexivo centrado sobre la experiencia humana más íntima, de un paso oscuro, pues, si la claridad es el privilegio del concepto, y de un paso personal en el triple sentido de que es libre, que no pretende convencer a nadie, y que intenta captar el existente, es decir, el individuo concreto. Si una diferencia existe, sería la siguiente. Aunque el término de «recogimiento» pertenezca al vocabulario de la espiritualidad cristiana y la expresión de «pensamiento subjetivo» al vocabulario filosófico, en realidad la situación es a la inversa. El recogimiento está menos ligado a la religión cristiana que el pensamiento subjetivo. Kierkegaard es esencialmente un pensador religioso, mientras que Marcel es, en primer lugar, un filósofo. El recogimiento es, esencialmente, un método filosófico.

2. *El misterio del yo.*

Si el camino de acceso al ser pasa por el yo, hay que empezar por apartar las filosofías que sitúan al yo «al margen del ser»: idealismo, fenomenismo y subjetivismo.

Derivan todas del *cogito* cartesiano. Ahora bien, éste presenta una ambigüedad irremediable. ¿Cuál es el *yo* del «yo pienso»? Si es el sujeto del conocimiento objetivo, de la ciencia, este yo no es el yo personal *(moi)*, es impersonal, es la razón o el pensamiento. Pero entonces, en vez de decir «yo pienso», sería más justo decir: «el pensamiento piensa en mí»; se vería entonces que se ha dejado escapar al yo *(moi)* real que es individual. ¿Acaso es el yo *(moi)* el conjunto de los estados de conciencia a los que se limita todo conocimiento? Pero el fenomenismo es inconsistente. La misma expresión que emplea: «Yo no conozco más que mis estados de conciencia», sólo tiene sentido con relación a un conocimiento trascendente que se niega al hombre. Pero entonces ¿cómo explicar que tengamos una idea de él? «No es posible comprender cómo la idea de un conocimiento real, es decir, de una referencia al ser, podría nacer en el interior de un mundo de puros estados de conciencia.» Finalmente, el yo *(moi)* ¿es la misma conciencia? Semejante yo sería sólo «subexistente», dice Marcel. Porque la conciencia consiste en un desdoblamiento entre el *yo* y el «*moi*», consiste en situarse a una cierta distancia de uno mismo y en suscitarse en cuanto otro. Pero en este caso «el yo *(moi)* sólo existe en cuanto se considera a sí mismo como siendo para otro, por consiguiente, en la medida en que reconoce que se escapa a sí mismo».

Sólo podemos «aproximarnos» al misterio del ser-yo *(moi)* por una experiencia inmediata y concreta. Esta experiencia de «peso ontológico» es, según Marcel, el compromiso y la fidelidad. En *Être et Avoir* consagró a este tema unas veinte páginas (p. 56-80) absolutamente nuevas y que merecen ser meditadas.

Consideremos un acto muy sencillo aparentemente, en todo caso muy corriente: *prometer*. Por mi palabra comprometo mi porvenir. ¿Cómo es esto posible? Me encuentro cogido, parece, por un dilema, cuyos dos términos son igualmente ruinosos. ¿Implica mi promesa

que mis sentimientos actuales no cambien en el porvenir? En este caso se funda sobre una ilusión, pues es cierto que no sentiré mañana lo que siento hoy. La conciencia está en perpetuo cambio. ¿Significa mi promesa que voy a llevar a cabo mañana una acción, aunque mis disposiciones hayan cambiado durante este intervalo? Sería esto una falta de sinceridad insoportable, una pura hipocresía. Ésta es la antinomia del compromiso. Se la podría presentar, con Brunschvicg, como una oposición entre la «fidelidad al pasado» y «la fidelidad al porvenir». Y se comprende que los que se dejan aprisionar por este dilema escojan por exigencia de sinceridad la fidelidad al porvenir, lo que equivale a la negación pura y simple de todo compromiso. Pero nadie vive sin comprometerse, y la existencia contiene en sí misma la solución del dilema.

El compromiso es incomprensible y digamos, incluso, imposible, mientras se identifica el yo con la serie de los estados de conciencia. Pero precisamente el acto de comprometerse es el reconocimiento, no abstracto o teórico, sino concreto y vivido, «de un cierto permanente ontológico», de una persona que no se reduce a los fenómenos cambiantes de su vida psicológica, que los trasciende, que es, pues, *metapsíquica*. «Sólo hay compromiso posible para el ser que no se confunde con su situación del momento, y que reconoce esta diferencia entre él mismo y su situación, que se coloca, por consiguiente, como trascendente en cierto modo a su devenir, que responde de sí.» «Atándome por una promesa, he puesto en mí una jerarquía interior entre un principio soberano y una cierta vida cuyo detalle permanece imprevisible, pero que este principio se subordina a sí mismo, o más exactamente que se compromete a mantener bajo su yugo.»

Ésta es la experiencia fundamental, y por poco que se reflexione acerca de ella se desprenden los grandes rasgos de una metafísica del yo.

Porque, en primer lugar, el ser personal, trascendente al devenir, no es una cosa inerte e inmóvil *bajo* la corriente de conciencia. Es «un permanente que dura, que implica o exige una historia». ¿En qué consiste «mi historia»? ¿Consiste en una serie de acontecimientos que se desarrollan en un cierto orden y que se pueden señalar objetivamente? Sin duda yo puedo concebirme como el objeto de una

biografía, pero mi experiencia íntima denuncia la ilusión de toda biografía: una biografía contiene sólo un esquema de acontecimientos, es decir, una abstracción, deja escapar la subjetividad que es característica de la existencia. Mi historia es, pues, subjetiva. En esta perspectiva, el pasado no aparece como irremediablemente fijado: «¿No hay que ser en esto idealista, y afirmar que el pasado no es separable de la consideración que se refiere a él?» De hecho no es posible hacer una distinción entre los acontecimientos que se han fijado en su materialidad, y una cierta iluminación que varía según el hogar de donde emana. «El pasado contra el cual me insubordino no es, estrictamente hablando, idéntico a lo que es o deviene cuando me reconcilio con él.» En cuanto al porvenir, no aparece fijado, «concluido por anticipado», más que en la medida en que materializamos el pasado. Esta contaminación del porvenir por el pasado es el origen del fatalismo. Pero nosotros sólo existimos con la condición de negar este fatalismo en todo instante. ¿Qué sentido tendría el compromiso si nuestro porvenir fuera previsible y estuviera predeterminado?

Por lo tanto, nuestra historia total se dibuja en el presente, lo que equivale a afirmar que somos *libres*. En efecto, el reconocimiento de nuestra libertad está implícito en el acto de compromiso. Dicho de otro modo, un ser que se compromete es libre y se sabe libre. Es evidente. «Es esencial en una promesa el poder ser traicionada.» Si nuestra conducta estuviera rigurosamente determinada, el acto de prometer perdería todo sentido. En el fondo, el misterio de la libertad es idéntico al del ser, pues la libertad no es una facultad o un atributo que se sobreañadiría a nuestra persona, «es nosotros mismos, nosotros mismos en cuanto sujeto».

La libertad incluye manifiestamente un riesgo, un riesgo ontológico, la posibilidad de una negación interna: «Pertenece a mi esencia poder no ser lo que soy, sencillamente, poderme traicionar.» Pero también por ella puedo constituirme como yo, crearme como persona. ¿Cómo? Recogiéndome, manteniendo la unidad y la permanencia de mi ser en el seno de la dispersión y del movimiento de la vida, asumiendo mi pasado, afrontando el presente, forjando el porvenir, sobre todo, por una especie de creación continua que es la fidelidad misma.

Y señalemos aún lo siguiente. La libertad no es en modo alguno la realización de *actos gratuitos*, como pretende Gide. La misma expresión de acto gratuito, bien considerada, es contradictoria, pues «pertenece a la esencia del acto comprometer al agente». Si no me considero *responsable* de mi acto, no es ya *mi* acto. «Un acto es tanto más acto cuanto menos posible me resulta repudiado sin renegarme íntegramente a mí mismo.» El acto es «el medio por el cual la persona llega a sí misma». En el fondo, el acto, la libertad, la persona son una sola y misma realidad.

¿*Cuál* es esta realidad? ¿Acaso no es posible calificarla en sí misma? Parece que sí: debemos reconocer que es *espiritual*. Pues el ser-yo no es un dato o un hecho brutos, «ser sujeto no es un hecho o un punto de partida, sino una conquista y un fin». Ahora bien, este movimiento de autocreación «define la espiritualidad misma». De este modo Marcel se ve obligado a sentar como tesis la extraña hipótesis platónica del alma puesta en juego o de la inmortalidad condicional. «Pertenece a la esencia del alma poder ser salvada o perdida.» Como no se trata de un objeto que se puede perder o ganar, sino del ser que yo soy, la expresión debe entenderse estrictamente, creemos: de mí depende ser espíritu o materia.

Pero no soy nunca espíritu puro. Estoy *encarnado*. «No soy solamente *para mí*, soy *manifiesto;* y esto, esta densidad, esta consistencia de mi existencia, es el hecho de que existe mi cuerpo.» ¿Qué relación hay entre yo y mi cuerpo? No es una relación de posesión, porque mi cuerpo no es un objeto distinto de mí. No es tampoco una relación de identidad, porque mi cuerpo no equivale al mismo yo entero. Sólo queda que la relación no sea objetiva ni representable, que sea un misterio de presencia y de *participación*.

Inmediatamente hay que añadir que esta participación no se limita a mi cuerpo. Estar encarnado es *estar en el mundo*, de suerte que la misma presencia que me une al cuerpo me une al mundo entero. Mi cuerpo no es más que «el nexo manifestado de mi presencia en el mundo», de manera que la unión entre el alma y las demás cosas existentes no es diferente de la unión del alma y del cuerpo.

De aquí derivan algunas consecuencias importantes. La primera es que el «problema del mundo exterior» no tiene ningún sentido:

la existencia del mundo es tan indudable como la de mi cuerpo y la de mí mismo, puesto que es una sola y misma experiencia. La segunda es que la encarnación proporciona «el dato central de la metafísica». «Todo existente se define y se sitúa por relación a mi cuerpo.» La tercera es que el problema de la sensación desaparece para dar lugar al «misterio del sentir». La sensación no es un mensaje, la traducción en términos psíquicos de un acontecimiento puramente físico, es un modo de la participación del yo con el mundo.

3. *El misterio del tú.*

Por una especie de abstracción hemos dejado de lado hasta ahora la cuestión de saber *respecto a quién* nos comprometemos. Las consideraciones acerca del yo no son más que un fragmento en la experiencia total del compromiso, pues éste nos revela al *otro*, como sujeto existente, al mismo tiempo que nosotros mismos.

Es evidente, ante todo, que la existencia del otro no es un problema. Admitiendo que la filosofía debe partir del yo, y si a éste se le define por la conciencia, nunca podremos descubrir al otro: el yo se convierte en una mónada cerrada, y en sí mismo no hallará nunca otra cosa que la *idea* del otro. Asimismo en una filosofía abstracta, se puede definir al otro como una esencia, pero se deja escapar su individualidad concreta. La existencia del otro sólo nos es accesible por una experiencia, pero si hacemos esta experiencia, el problema desaparece.

¿Hemos hecho la experiencia del otro? Sí, no se distingue del acto de compromiso, pues corresponde a la esencia del compromiso el ser compromiso respecto a otro.

No nos comprometemos con las cosas, es evidente: una cosa no pide una promesa, ni la merece. Tampoco nos comprometemos con un ideal, pues una fórmula abstracta, como tal, no puede exigir nada de mí ya que, por el contrario, es ella la que debe toda su realidad al acto por el cual yo la pongo. Pero ¿podemos comprometernos con nosotros mismos? Podría parecer que éste es el caso normal y que toda fidelidad fuese, en el fondo, una fidelidad a sí mismo; ahora bien, añade, «allí donde se muestra más pura, la

fidelidad va acompañada de la disposición más contraria al orgullo que uno puede imaginarse: la paciencia y la humildad se reflejan en su rostro». Así pues, sólo queda la posibilidad de que el compromiso se refiera al otro. Reflexionemos acerca de esto.

Ante todo, ¿qué es el otro? Es distinto de mí, sin duda, pero la simple *alteridad* no basta para definirlo. Pues todo objeto es otro; pero, precisamente, el compromiso no se refiere a otro como objeto. El objeto es aquello *de lo que* se habla, aquello que se juzga, aquello que se puede clasificar, poseer, un objeto es un *él*. Pero el compromiso se dirige a alguien. Vayamos más lejos. Aquel al cual se habla no es el sujeto colectivo de los sociólogos, una masa, ni siquiera una sociedad, un sujeto impersonal. Tampoco es un individuo cualquiera, anónimo, que «no es más que el sujeto impersonal *(on)* en estado parcelario». El otro es un *alter ego*, un sujeto libre, una persona, un *tú*.

¿Cuál es la relación creada por el compromiso entre *yo* y *tú*? Es, evidentemente, un *nosotros*, pero hay que precisar la realidad que corresponde a ete término. Si se considera el compromiso por el lado del *tú*, se verá que es siempre una respuesta a una *llamada*, no necesariamente formulada, pero que debe transparentarse de una manera o de otra, aunque sólo fuera por la situación en que se encuentra el otro. No me comprometería con alguien si no tuviera éste ninguna necesidad de mí y si no percibiera alguna llamada de su parte, por discreta que fuera o, incluso, muda. Considerado por parte del *yo*, el compromiso es un don de sí, generosidad, caridad, o mejor quizás, *disponibilidad*. Pues no ser disponible, es estar «ocupado de uno mismo», es tratar el propio ser como un haber que se teme perder al darlo. Ser disponible es olvidarse, mantenerse abierto, «dar crédito» al otro, sabiendo que en el orden ontológico darse es el único medio de crearse como persona.

Finalmente, considerado en sí mismo, el *nosotros* es un modo de *coexistencia*, existencia en común, comunión de dos existentes en el ser. Pero hay que precisar más. Pues la coexistencia puede considerarse como una relación extrínseca, relación de dos cosas en el espacio y en el tiempo, y en este caso se deja escapar lo esencial del *nosotros*, a saber, la *presencia* mutua de dos sujetos, la intimidad espiritual. Pues el objeto, incluso si está presente ante mí, está

ausente, es más, es el tipo de la ausencia, pues existe sin tenerme en cuenta en absoluto. Por consiguiente, tratar al otro como un *él*, hacer el inventario de sus cualidades y de sus defectos, juzgarle, es reducirle al papel de objeto y considerarlo ausente. Por el contrario, tratarlo como un *tú*, abrirse y darse a él, es decir, amarle, es reconocerle como sujeto y asegurar su presencia. Por esto la muerte, que suprime al otro como objeto, es la prueba de la fidelidad, la ocasión de una fidelidad pura. El amor es más fuerte que la muerte, pues conserva la presencia del desaparecido, hace más profunda una comunión que en el transcurso de la vida corría el riesgo de ser degradada por la tentación de objetivar.

Así la reflexión sobre la experiencia humana auténtica nos conduce, más allá de todas las perspectivas idealistas, hasta el misterio del ser en su plenitud. El ser es la intersubjetividad, el *nosotros*. El *yo* y el *tú* sólo son participaciones del mismo, sólo existen recíprocamente, como términos de esta relación existencial. El *nosotros* precede y funda el *yo* y el *tú*.

Ésta es, sin duda, la intuición fundamental de Gabriel Marcel. Es el alma de su doctrina del matrimonio y de la familia, de su concepción del testimonio, de su metafísica de la esperanza, en fin, de su filosofía religiosa. Detengámonos un instante en este último punto, pues una filosofía concreta, dice Marcel, está como «imantada» por el cristianismo. No depende de él, no lleva necesariamente a él, pero está fundamentalmente de acuerdo con él. Porque hay «una conformidad esencial entre el cristianismo y la naturaleza humana». Por consiguiente, «cuanto más profundamente penetremos en la naturaleza humana, tanto más nos colocaremos en el eje de las grandes verdades cristianas.»

El ingreso en la esfera religiosa se hace por la fe. ¿Qué es *creer?* Una cosa por lo menos es clara, es que la fe no pueder educirse a la *opinión*. Que aparezca así a un incrédulo es normal, porque no la vive, pero que el creyente consienta en considerar su propia fe desde el punto de vista del incrédulo, es renegar de la misma. Pues la opinión es esencialmente reformable, fluctuante y entra en la categoría del *tener*. Mientras que la fe es absoluta, «hiperdójica», y pertenece al *ser*. No consiste en *creer que*... sino en *creer en*... tener confianza, dar crédito a alguien, a un *tú*. Volvemos

así a la doctrina general del compromiso. «Lo que entreveo es que en el límite existiría un compromiso absoluto, contraído por la totalidad de mí mismo, o, por lo menos, por una realidad de mí mismo que no podría ser renegada sin un renegamiento total, y que, por otra parte, se dirigiría a la totalidad del ser, y que sería tomado en presencia de esta totalidad. Es la fe.» En resumen, Dios está *presente*, como sujeto suprapersonal o tú absoluto, en la *invocación* del hombre que dice en su corazón: creo en ti, Dios mío.

Consideremos los dos términos del acto de fe, el tú absoluto y el creyente. Si Dios no es un objeto, no puede ser demostrado. Es un hecho, además, que, según Marcel, las pruebas de la existencia de Dios son impotentes para convencer a alguien que no crea ya en Dios, y que, por consiguiente, no tiene ya necesidad de pruebas. Así la prueba supone la fe y no puede precederla, es una especie de desenvolvimiento de la fe en el plano de la razón. Por otra parte, decir que Dios no es un objeto, es afirmar que no es válido ningún juicio acerca de él. «Cuando hablamos *de* Dios, no es de *Dios* de quien hablamos», ya que «escapa por esencia a toda consideración objetiva». Hay, pues, una «trampa» en toda afirmación teológica, y especialmente en el inventario de los atributos de Dios. Una teología existencial no puede ser más que una teología negativa.

Como acto del creyente, la fe es un compromiso de todo el ser, el don, la consagración de uno mismo a Dios. Por lo tanto, es exactamente caridad. Es idéntica también a la esperanza, pues no soy plenamente dueño de mi fidelidad futura, ni siquiera de mi compromiso presente. En el momento en que digo: creo, debo confesar: no creo. De suerte que la fe es tanto una llamada, una espera, como un don, es la esperanza que el mismo Dios, socorriendo mi debilidad, me dará a mí mismo atrayéndome a él. «Estamos aquí como en el punto de unión del compromiso más estricto y de la espera más desatinada. No podría tratarse de contar con mis propias fuerzas para llevar a cabo este compromiso desmesurado; pero en el acto por el cual lo contraigo, abro al mismo tiempo un crédito infinito hacia aquel con quien lo contraigo, y la esperanza no es otra cosa.»

Conclusión.

A los ojos del mundo actual, Marcel ha sustituido a Blondel como modelo perfecto de filósofo cristiano.

El haber naturalizado en filosofía la noción de misterio, haber descubierto las implicaciones metafísicas de experiencias vividas, como el compromiso y la fidelidad, mejor aún, haber puesto en claro el hecho de que un análisis concreto del ser humano está de suyo orientado hacia el cristianismo, tales nos parecen ser sus títulos de gloria.

Pero, por otra parte, el desconocer el valor ontológico de la razón y del pensamiento abstracto en virtud de prejuicios kantianos mal eliminados, nos parece ser el punto débil de su doctrina. De aquí se sigue una separación demasiado radical, a nuestro modo de ver, entre problema y misterio, así como entre sujeto y objeto. De aquí se sigue también una condena, muy lamentable, de la teología natural e incluso de toda teología que no sea puramente negativa. De aquí se sigue, finalmente, una concepción, que nos parece errónea, de la fe y de sus relaciones con las otras virtudes teologales. Pero, como dice Gabriel Marcel, es esencial en una filosofía concreta el no estar nunca terminada.

II. HEIDEGGER

Bibliografía. Se puede tener idea del «estilo» de Heidegger leyendo *Essais et Conférences*, trad fr. de Préau, Gallimard, y una idea de su doctrina leyendo la *Carta sobre el humanismo* [trad esp. de A. Wagner de Reyna, en «Realidad» n.° 7 y 9]. Se penetra un poco más en su pensamiento con *Was ist Metaphysik?* [trad. esp. *¿Qué es metafísica?* por X. Zubiri, «Cruz y Raya», 6; R. Lida, «Sur», 5; trad. fr. por Corbin, Gallimard]; *Vom Wesen des Grundes*, *De la esencia del fundamento* [trad. esp. en «Substancia», 4, 1940]; trad fr. *De l'essence du fondement*. Corbin; *Vom Wesen der Wahrheit*, trad. fr. Gallimard; *De l'essence de la verité*, por Waehlens, Lovaina; *Qu'est-ce que la philosophie*, trad. fr. Axelos, Gallimard; *Qu'appelle-t-on penser*, trad. fr. Becker, P.U.F. Obra capital de Heidegger, *Sein und Zeit*, *Ser y Tiempo*, [trad. esp. José Gaos]; hace de ella un análisis cuidadoso y claro

WAEHLENS en *La Philosophie de Martin Heidegger*, Lovaina, [trad. esp. R. Ceñal, 1952], de suerte que esta obra, aunque antigua (1942) es aún la mejor introducción que existe hasta hoy día en francés, por lo menos mientras se espera la traducción de la obra de Th. Langan, *The Meaning of Heidegger*, Columbia University, 1959, que da una visión completa del sistema.

En 1937 Heidegger escribía en una carta: «Debo decir otra vez que mis tendencias filosóficas no pueden ser clasificadas como filosofía existencial *(Existenz-philosophie)*. Este error de interpretación será probablemente difícil de evitar, por el instante. Pero la cuestión que me preocupa no es la de la existencia del hombre, es la del ser en su conjunto y en cuanto tal.» Esta intención estaba claramente señalada desde 1927 en la introducción de *Sein und Zeit*. Pero como sólo ha sido publicada la primera parte de la obra, que trata únicamente de la existencia humana, el problema del ser sigue como problema, y nada autoriza a creer que vaya a ser resuelto. Los estudios publicados desde 1927 son fragmentarios y constituyen más bien programas de investigación y trabajos de *aproche* que elementos de una respuesta.

1. El problema del ser.

Heidegger formula más o menos como Leibniz la pregunta fundamental de la metafísica. Leibniz decía: «¿Por qué hay alguna cosa, en vez de no haber nada?» Heidegger: «¿Por qué hay entes, en lugar de no haber nada?» (La palabra *ente* traduce el término alemán *Seiendes*, que significa ser, pero en el sentido de *ens*, y más exactamente de *ens ut nomen:* lo que es.)

Heidegger piensa que ésta es la pregunta más amplia que puede existir, la más profunda y la más original. La más amplia, pues se refiere a todo lo que es, al ente en conjunto, la más profunda, pues busca no una causa que sería también un ente, sino el fundamento de todo ente, la más original, pues está implicada en cualquier otra pregunta, y en fin de cuentas vuelve sobre sí misma en la forma: «Por qué el por qué».

Heidegger considera que esta pregunta sólo puede plantearse fuera de la fe cristiana. Define a la filosofía, o más exactamente, el «filosofar», la investigación, el movimiento de pensamiento que caracteriza al filósofo. Pero esta pregunta es extraña al creyente,

es incluso una locura a sus ojos. Pues antes de plantearse la pregunta, el creyente posee ya la respuesta: todo ser, distinto de Dios, ha sido creado por Dios, y el mismo Dios, como creador increado, es. Por lo tanto, el creyente no puede plantear realmente la pregunta, sólo puede «hacer como si». «Para la fe auténticamente cristiana, la filosofía es una locura», como decía san Pablo. Por consiguiente, no hay alianza posible entre la filosofía y la teología, y una filosofía cristiana «es un círculo cuadrado y un malentendido.» «Solamente las épocas que no creen ya en la magnitud de la tarea de la teología conciben la funesta idea de que la teología podría ganar siendo, por así decir, rejuvenecida con la ayuda de la filosofía, puesta más al día, e incluso sustituida.» «¿Se decidirá por fin la teología a tomar en serio la palabra del apóstol, y en consecuencia a considerar la filosofía como una locura?»

Analicemos ahora, con más detalle, nuestra pregunta. Se puede entender de dos maneras. Una es la de la metafísica tradicional, que no ha hecho ningún progreso desde Platón y Aristóteles. Consiste en considerar el ente en cuanto ente, *ens in quantum ens*, y en preguntarle *qué* es. A esta metafísica se la denomina muy bien «ontología», pues es un discurso sobre el ente en cuanto tal. Se desinteresa del ser *(Sein)* del ente, y más aún del ser como tal, del ser en cuanto ser. De suerte que el pensamiento occidental ha caído y durante dos mil años se ha mantenido en un olvido total del ser. «El ser espera todavía que el hombre lo recuerde como digno de interés para su pensamiento.»

Esta metafísica debe ser «superada». Su error originario es el no dar ninguna importancia al segundo miembro de la pregunta: por qué existe el ente, *en lugar de nada*. Preguntarse acerca de la nada parece absurdo al pensamiento lógico; sin embargo, es la única manera de entrar en la metafísica. Porque no se puede arrinconar completamente a la nada. Relegarla es alegarla. Y en cuanto se evoca la nada como una posibilidad, el ser del ente queda puesto en cuestión. Se busca entonces «un fundamento que pueda fundamentar la victoria sobre la nada». En vez de preguntar al ente acerca de *lo que* es, acerca de su sustancia o de su esencia, se le interroga acerca del *hecho de* ser, acerca de su ser o de su existencia. La pregunta fundamental de la metafísica se convierte, pues, en la

siguiente: «Qué sucede con el ser», o «cuál es el sentido del ser». «Buscamos el fundamento del hecho de que el ente *es*, y de aquello que *es*, y del hecho de que exista algo en lugar de no existir nada. En el fondo preguntamos por el ser. Preguntamos por el ser del ente. Preguntamos al ente respecto a su ser.»

Ahora bien, existe en el hombre, con anterioridad a todo esfuerzo metafísico, una cierta aprehensión del ser, una «comprensión preontológica del ser». Pero éste se escapa en cuanto se le intenta definir o expresar. Porque no es un ente, y en cierto sentido no es *nada*, de manera que Hegel tenía razón al afirmar que «el ser puro y la nada pura son idénticos». Sin embargo, el ente *es*. Sólo los primeros pensadores de Grecia, Heraclito y Parménides, se interesaron por este extraño elemento, intentaron esclarecerlo y hacerlo entrar en el lenguaje. Por esto la superación de la metafísica será a la vez una vuelta a su fundamento y una vuelta a sus orígenes. Ontología, si se quiere, pero «ontología fundamental», que no tiene nada en común con la ontología tradicional.

Habiendo borrado de golpe veinticinco siglos de pensamiento, Heidegger debe ahora abrirse un nuevo camino hacia el ser.

La primera dificultad que se presenta es la de saber por dónde empezar. Entre todos los seres que nos son accesibles ¿a cuál de ellos podemos interrogar? La respuesta es sencilla, a nosotros mismos. No podemos escoger, pues el hombre es el único ente que tiene la capacidad de interrogarse y de reflexionar sobre su ser. El análisis del ser humano es, pues, el único camino de acceso a la metafísica. Para señalar bien esta función y esta dirección de su análisis, Heidegger descarta el nombre de análisis existencialista *(existenzielle)*, en el sentido de óntico, y escoge el de análisis existencial *(existenziale)*, en el sentido de ontológiso. El primero designa una filosofía como la de Jaspers en la que la atención está centrada sobre el hombre, y que únicamente se plantea la pregunta: qué es ser hombre. La segunda designa una filosofía que, más allá del ser humano, busca el sentido del ser en general.

Solventado este punto, se presenta otra dificultad: ¿Qué método seguir en el análisis? Pero tampoco podemos escoger. Tratándose del ser, no es posible avanzar por vía de *demostración*. Ante nosotros se abre solamente la vía de la *mostración (Aufweisung)*. En efecto, el

ser como tal no se demuestra. Quererlo deducir es absurdo, pues habría que deducirlo de algo distinto. Por lo tanto, sólo puede mostrarse, lo que equivale a decir que el análisis existencial es una *fenomenología.*

¿Se alista, pues, Heidegger, bajo la bandera de Husserl? Sí y no. Sí, en el sentido de que acepta el principio de la fenomenología husserliana: «Ir a las cosas mismas», apartar todo prejuicio y toda presuposición, describir simplemente lo que aparece, tal como aparece. Es lo que Husserl llamaba la «reducción filosófica». Pero Heidegger se separa de Husserl inmediatamente, porque no acepta la «reducción fenomenológica trascendental» que suspende todo juicio de existencia y sólo retiene como evidente el *ego cogito*, el sujeto puro con sus intenciones. Ahora bien, para Husserl esta reducción era el pórtico de la fenomenología. No deben, pues, asombrarnos los anatemas que éste ha lanzado contra Heidegger, reprochándole el permanecer atrincherado en el «antropologismo» y en el «psicologismo», y de no alcanzar siquiera el nivel de la filosofía. Reproche bien fundamentado, desde el punto de vista de Husserl, para quien la filosofía no existe mientras no alcanza el estatuto de ciencia rigurosa, y sólo lo adquiere poniendo a la existencia entre paréntesis. Pero reproche sin fundamento desde el punto de vista de Heidegger, para quien la filosofía no existe mientras no intenta pensar el ser como tal.

2. *El ser humano.*

«*Da-sein* es la palabra clave de mi pensamiento y da lugar a graves errores de interpretación. No significa tanto para mí: heme aquí, sino —y valga la expresión—: *ser* el *ahí* y el *ahí* es precisamente *aletheia*, patencia, apertura.» intentemos, pues, comprender esta palabra clave.

Dasein significa literalmente «estar ahí». En la filosofía clásica, en Kant, Hegel e incluso en Jaspers, designa la existencia de las cosas que están «ahí», ante el sujeto como objetos. En Heidegger se refiere exclusivamente al hombre. Se la ha traducido, primeramente por «realidad humana». Esta traducción no es errónea, y además

Heidegger la ha aprobado. Pero es imprecisa, porque el hombre es también un ente *(Seiendes)*, y el término *Dasein* intenta subrayar aquello que le distingue de los demás entes, a saber, su manera de ser *(Sein)* propia y característica. Y tampoco debe despreciarse un artificio de escritura aparecido en las últimas obras de Heidegger: unas veces escribe *Dasein* y otras *Da-sein*, con el fin de señalar una diferencia de perspectiva. El primer término corresponde al análisis existencial, en el que se parte del hombre para llegar al ser, y se considera al ser con relación al hombre. El segundo corresponde a la metafísica, en la que se parte del ser para llegar al hombre, y se considera al hombre con relación al ser. El *Dasein* es el hombre en cuanto abierto al ser; el *Da-sein* es el hombre en cuanto lugar en donde el ser aparece. Evidentemente, hay una relación dialéctica entre las dos nociones, son recíprocas; pero, en conjunto, la segunda aventaja a la primera. «Para designar a la vez y en un solo término la relación del ser con la esencia del hombre y la relación esencial del hombre con la apertura (ahí) del ser como tal, se escogió, para el ámbito esencial en el que el hombre se comporta como hombre, el término de *Dasein*.» «Se designa como *Dasein* aquello que ante todo debe ser experimentado como lugar, a saber, como el campo de la verdad del ser.»

Hechas estas definiciones, consideremos de nuevo la pregunta. Ésta no debe formularse: *qué es* el hombre, porque permanecemos en el nivel de la metafísica tradicional, sólo consideramos en el hombre lo que es, y no le consideremos como un ente. La fórmula justa es: *quién es* el hombre; en este caso se le pregunta por su ser.

Por esto es una mala definición del hombre la de ser una animal dotado de razón. Hay que definirlo «como un viviente entre otros vivientes, oponiéndolo a las plantas, a los animales, a Dios». Con ella se sitúa al hombre en el interior del ente, y «siempre podrán darse acerca de él enunciados exactos». «Pero debe comprenderse que de este modo el hombre se encuentra relegado definitivamente al dominio esencial de la *animalitas*, incluso si, lejos de identificarlo con el animal, se le concede una diferencia específica.» Al limitarse a este punto de vista biológico, se deja escapar la *humanitas* del hombre.

El inconveniente es parecido si se define al hombre como sujeto

pensante o como conciencia. Son caracteres secundarios. Descartes, y todos los filósofos cuyo punto de partida es el *cogito*, desarrollan indefinidamente las *cogitationes*, pero se desinteresan del *sum*, cuyo fundamento, sin embargo, es.

«La esencia del hombre reside en su existencia.» Ésta es la tesis central de la fenomenología heideggeriana. Pero como los artificios tipográficos tienen una gran importancia en Heidegger, digamos exactamente: la «esencia» del *Dasein* reside en su *ec-sistencia*.

La finalidad de este artificio es indicar que no se trata aquí de las relaciones entre la *essentia* y la *existentia*, en el sentido de la metafísica tradicional y, especialmente, que no se trata de atribuir al hombre lo que la teología cristiana dice de Dios: que su esencia es existir. La *ec-sistencia* no es la esencia del hombre, *lo que* éste es, es su *ser*, es el modo de ser característico del hombre. «El ente que es según el modo de la existencia es el hombre. Sólo el hombre existe. La roca es, pero no existe. El árbol es, pero no existe. Dios es, pero no existe. La proposición: sólo el hombre existe, no significa en modo alguno que sólo el hombre sea un ente real y que todo el resto del ente sea irreal, y solamente una apariencia o una representación del hombre. La proposición: el hombre existe, significa: el hombre es este ente cuyo ser es designado en el ser, a partir del ser, por la instancia mantenida abierta en el descubrimiento del ser.»

Ciñamos un poco más la noción de existencia. Si el ser del hombre se escribe *ec-sistencia*, es para mejor hacer resaltar su carácter «extático». La proposición: el hombre existe, «significa que el hombre se realiza de tal suerte, que está *ahí*, es decir, en la zona de iluminación del ser. Este ser del *ahí*, y sólo él, lleva consigo la nota fundamental de la *ec-sistencia*, es decir, la habitación extática en la verdad del ser». «Mantenerse en la iluminación del ser, es lo que llamo yo la ec-sistencia del hombre.» «Ec-sistencia significa posición extática en la verdad del ser.»

Son sinónimos de existencia la *preocupación*, la *trascendencia*, la *libertad* y la *temporalidad*.

Existir es, en primer lugar, preocuparse. En efecto, el ser humano no es de una vez todo lo que puede ser. En cierto sentido está «ya ahí»: en cualquier momento en que el hombre reflexione

sobre sí mismo, se encuentra ya «arrojado» en el ser. Pero, por otra parte, mientras existe, tiene ante él un abanico de posibilidades, y se arroja hacia adelante, se «pro-yecta» hacia sus posibilidades. Pero este proyecto, esta tensión entre lo que ya es y lo que tiene que ser aún, es la preocupación. No es un sentimiento pasajero, ni una conducta particular, es su mismo ser, «la estructura indiferenciada del *Dasein*». Si se considera que la posibilidad suprema del hombre es la muerte, se le puede definir según esta perspectiva un «ser-para-la-muerte». Y según que el hombre acepte o se niegue a asumir lúcidamente este destino, tendremos dos tipos de existencia, una auténtica o resuelta, la otra inauténtica o caída. La primera acoge a la angustia como tonalidad afectiva fundamental; la segunda la disimula con toda clase de distracciones.

Existir es también, trascender. «Trascendencia significa superación. Trascendente es lo que realiza esta superación.» La trascendencia no es aquí, como en Husserl, una relación de sujeto a objeto; es, con mayor profundidad, una manera de ser, la manera de ser humana. Pues el hombre trasciende todo ente, y a sí mismo en primer lugar: se dirige siempre más allá de lo que es y de lo que él es. ¿Y hacia qué se dirige? Hacia el mundo. «Aquello *hacia lo cual* el *Dasein* trasciende, lo llamamos el mundo, y la trascendencia la definimos como el ser-en-el-mundo.» El mundo concebido de este modo no es un ente, ni la suma de todos los entes, sino el *horizonte*, el marco en que todo ente, incluso el hombre, es comprendido. Por lo tanto, el mundo define, en cierto modo *a priori*, el conjunto de los entes con los cuales el hombre puede relacionarse, funda la posibilidad de esta relación.

El mundo es construido o dibujado por el hombre, por el solo hecho de existir. La trascendencia, en efecto, lo pro-duce, lo pro-yecta ante sí misma como el término de todos sus proyectos. «Siendo el mundo para el hombre la totalidad de su intención, se halla así producido por el hombre *ante* sí mismo. Producir el mundo delante de sí mismo, es para el hombre proyectar originariamente sus propias posibilidades.» Como sólo el hombre existe y trasciende, por eso hay un solo mundo; el animal no tiene mundo, sino únicamente un «contorno». Así pues, en un sentido el mundo es «subjetivo», ya que forma parte del ser del hombre y le es esencialmente relativo.

Pero es también más «objetivo» que todo objeto, porque un objeto cualquiera sólo puede revelarse al hombre ocupando su lugar en el mundo.

La libertad no es más que otro nombre de la trascendencia. Porque no puede reducirse a un acto de voluntad, decisión o elección, que la opondría a otros actos psíquicos como son la representación o el juicio: todos estos actos particulares están enraizados en la trascendencia. Tampoco puede definirse la libertad por la espontaneidad, pues ésta sólo concierne al inicio de los actos. Considerada en su origen, la libertad es una característica del ser humano: consiste en que el hombre se proyecta hacia sus posibilidades. Por consiguiente, engendra correlativamente al mundo y al yo. Por consiguiente también, es el fundamento *(Grund)* de todo fundamento y es un abismo sin fundamento *(Abgrund)*.

Finalmente, existir es temporalizarse. La temporalidad *(Zeitlichkeit)* debe distinguirse cuidadosamente del tiempo objetivo y de la duración psicológica, pues el primero no concierne al hombre, y la segunda sólo concierne a su conciencia. La temporalidad es un existencial, es decir, una manera humana de ser. El hombre no es en el tiempo, ni es tampoco una cosa que dura, sino que es un *proceso de temporalización*. Su temporalidad es el fundamento del tiempo y de la historia. Por lo tanto, debe decirse, a pesar de la paradoja, que: «No hay un tiempo en el que el hombre no haya existido.» Esto no significa que el hombre sea eterno, sino que el tiempo empieza y termina con él, porque es su misma existencia.

Veamos, pues, cómo nacen las tres dimensiones del tiempo: son tres «éxtasis» del *Dasein*. El primero es el porvenir, es la preocupación misma. En efecto, la preocupación es anticipación, consiste en que el hombre se proyecta hacia sus posibilidades. Ahora bien, este movimiento define y constituye el porvenir, pues éste no significa otra cosa que lo que «debe venir», lo que tengo que ser. El segundo éxtasis consiste en que el hombre asume su origen, acepta el hecho de haber sido arrojado en el ser. Constituye al pasado como aquello que yo he sido, o más exactamente como lo que yo soy habiendo sido, aquello en que me he convertido. Estos dos momentos están trabados entre sí, pues es imposible proyectar el porvenir sin volverse hacia el pasado. Y esta unión de los contrarios

es un nuevo éxtasis por el cual el hombre se hace presente su situación: el presente es, en efecto, mi «presencia» en el mundo, y ésta no puede realizarse son referencia a quello en lo que me he convertido como lo que proyecto ser.

Se ve claro, pues, a fin de cuentas, que la existencia funda a la vez el mundo, el yo y el tiempo. Por esto el mundo no está jamás realizado, se «mundifica» *(weltet)*, es la proyección de esta historia que es el *Dasein*.

3. *La verdad del ser.*

«El final hacia el cual se dirige el pensamiento esbozado en *Sein und Zeit*, es colocar el pensamiento en un camino que le permita llegar a la relación de la verdad del ser con la esencia del hombre, abrir un sendero al pensamiento para que piense expresamente el ser en su verdad.»

Consideremos, pues, de nuevo, la pregunta fundamental de la metafísica. Su fórmula más amplia es: «Qué sucede con el ser», y esto es tan vago que el pensamiento apenas si se siente inmutado. Se precisa como sigue: «Cuál es el sentido del ser.» Esta vez la pregunta podría afectar al espíritu, si se supiera qué debe entenderse por «sentido». La siguiente será, pues, la explicación decisiva: «El campo que se entrega como abierto en el proyectar, a fin de que en él alguna cosa se manifieste como algo, se llama sentido. *Sentido del ser* y *verdad del ser* dicen lo mismo.»

Es necesario, pues, empezar explicitando la noción de verdad. En la filosofía clásica, la verdad se define como la *conformidad* del juicio con lo que existe. Esta concepción no es falsa, pero es superficial y no alcanza «la esencia original» de la verdad. Pues para que un juicio pueda ser conforme al ser, es necesario, ante todo, que el ser sea *revelado*. Ahora bien, éste es, según Heidegger, el sentido primero de la palabra *aletheia: a-lethe-ia*, característica de lo que *no* está *escondido*. La verdad es, pues, desvelación, revelación. Pero, la desvelación es cosa del hombre: por su existencia se mantiene fuera de sí, cerca de las cosas. Y puesto que existencia y libertad son sinónimos, nos vemos obligados a concluir que la

esencia de la verdad es la libertad. Esto no significa, evidentemente, que el hombre crea arbitrariamente el sentido del ser, sino que está «abierto» al ser, y con ello hace que *haya* ser. Esta tesis es válida, en primer lugar, para la verdad del ente: el hombre, por su proyecto, revela el ente tal como es, el hombre «deja ser al ente». Es válida también para la verdad del ser como tal, y en este caso se expresa con esta bella metáfora: «el hombre es el pastor del ser», lo guarda, lo custodia, lo vigila.

Pero hay que añadir inmediatamente que la relación primitiva del hombre con el ser no es la verdad, sino la no-verdad, la obnubilación, ya que el desvelamiento se opera a partir de ella. La no-verdad no es error, sino misterio. Se convierte en «errancia» cuando ella misma queda disimulada, de suerte que la errancia podría definirse como el olvido del misterio original. La errancia, a su vez, engendra el error cuando domina al hombre hasta extraviarle. Así pues, el ser se desvela al hombre sobre un fondo de misterio y de una manera siempre precaria.

Henos aquí ante una muralla. La única tarea de la metafísica consiste en pensar la verdad del ser, o lo que es lo mismo, en hacer acceder el ser al lenguaje, el cual es en su esencia «la casa del ser». Pero esta tarea es tan difícil y tan nueva que Heidegger, hasta el momento presente, sólo ha dado indicaciones fragmentarias y sumarias. Por lo menos debemos señalarlas.

1.° El tiempo «es el horizonte posible de toda comprensión del ser en general», es «el hombre de la verdad del ser». Esto resulta del análisis existencial. Ya que el hombre es el *ahí* del ser, y que su existencia es temporalidad, todo pensamiento acerca del ser es histórico. Y de hecho el sentido primitivo de las palabras clave de la metafísica se refieren al tiempo. Para los primeros pensadores de Grecia, *ser* significa «estar presente», más exactamente, designa «la presencia del presente». Y *sustancia* significa «persistencia en la presencia», o «adestancia constante».

2.° «El ser no es ni Dios ni un fundamento del mundo.» No es ningún ente, y en este sentido debe llamársele «la nada». Puede decirse también que es «el trascendente puro y simple», o que es «él mismo». Si no es ningún ente, sólo podrá ser percibido en el anonadamiento de todo ente. Ahora bien, el sentimiento de que todo

resbala, se hunde y se nos escapa, es la angustia. Ésta es, por lo tanto, la experiencia metafísica fundamental. Heidegger no quiere, en modo alguno, profesar una filosofía de la angustia, pero hasta el momento presente es la única vía que ha explorado.

3.° La verdad de ser no es distinta del ser mismo. «*Aletheia* podría ser la palabra indicadora de la esencia no-pensada del *esse*», «la verdad del ser es aquello en lo que el ser despliega su esencia, y así es el mismo ser». Pues la verdad es desvelamiento y es el mismo ser el que se desvela. El ser es la claridad, la luz. Su esencia podría llamarse el «don», pues es «don de sí», concede al hombre su verdad.

4.° «El mismo ser es finito en su esencia, y sólo se revela en la trascendencia del *Dasein*.» Declaración capital que convierte a la filosofía heideggeriana en una metafísica de la finitud. La orienta hacia el ateísmo, a menos que Heidegger acabe colocando a Dios, como hacía Plotino, «más allá del ser». ¿Y cómo se sabe que el ser es finito? Esto no se nos explica en ninguna parte, de suerte que quedamos reducidos a meras conjeturas.

5.° El hombre es el *ahí* del ser, es decir, «la zona de claridad del ser». «Pero que el *ahí* se produzca, es el decreto del mismo ser.» Así el ser *arroja* al hombre a la existencia para que vele por su verdad, *intima* a la esencia del hombre que habite en su verdad, *destina* al hombre a la existencia con el fin de ser su *ahí*.

6.° Los rasgos que acabamos de señalar parece que personifiquen el ser. Si se añade que el ser es «algo simple», y por lo mismo, misterioso, y que es «más ente que todo ente», estaremos tentados de identificarlo con Dios. Sin embargo, sabemos que el ser no es Dios. Veamos, finalmente, cuál es la posición de Heidegger acerca de este tema capital. Protesta, en primer lugar, contra la acusación de ateísmo: «La interpretación ontológica de la existencia humana como ser-en-el-mundo no se pronuncia ni positiva ni negativamente sobre la posibilidad de un ser-para-Dios.» Además, abre la perspectiva siguiente: «La esencia de lo sagrado sólo puede pensarse a partir de la verdad del ser. Y la esencia de la divinidad hay que pensarla a partir de lo sagrado. Solamente a la luz de la esencia de la divinidad puede pensarse y decirse lo que debe designar la palabra Dios.» Pero, añade Heidegger, no habiendo sido pensada hasta ahora la

verdad del ser, no es posible «experimentar una relación de Dios con el hombre»; ni siquiera es posible, «en el momento en que nos hallamos de la historia universal», plantear la cuestión de Dios «con seriedad y rigor». Por lo tanto, ni teísmo ni ateísmo, sino actitud de espera que podríamos llamar un a-teísmo pro-visional. Pero como Heidegger no descarta la eventualidad de un fracaso del pensamiento que se aplica a pensar la verdad del ser, el a-teísmo podría muy bien convertirse en ateísmo.

Conclusión.

Oscuridad y profundidad, en filosofía, van a menudo juntas, pero no son sinónimos.

Por lo que concierne a Heidegger la cuestión está en saber si alguna idea nueva y profunda se esconde bajo su lenguaje torturado y sus perpetuos juegos de palabras. Sin duda, serán necesarios veinte o treinta años y múltiples trabajos, para que esta cuestión pueda decidirse. De momento, es decir, en cierto modo *a priori*, nos inclinamos más bien por la desconfianza hacia una filosofía que barre veinticinco siglos de pensamiento, reprochándoles el no haberse vuelto hacia el ser, y que pretende, como Descartes en su estufa, empezarlo todo de nuevo, él solo desde los cimientos. Semejante juicio acerca de la historia es de una palmaria injusticia, semejante «suficiencia» es extraña a la condición humana.

Por lo demás, una cosa es clara ya desde ahora: que esta metafísica está orientada desde su principio hacia una especie de subjetivismo. ¿Por qué se considera que el análisis del ser humano es la única vía de acceso al ser? Hay en esto un prejuicio cartesiano mal eliminado. Más bien diríamos que todo es ser, y que, por consiguiente, cualquier experiencia puede alimentar la reflexión del metafísico.

Finalmente, nos preguntamos si los temas fundamentales de esta oscura filosofía no se reducen a algunas tautologías elementales. Por ejemplo: sólo el hombre existe (humanamente), una perspectiva humana dibuja un mundo (humano), el hombre es el lugar en que el ser se revela (al hombre). A esto, nada tenemos que objetar.

Bibliografía. Las traducciones francesas de Jaspers sólo conciernen a la periferia de su doctrina. Lo que se acerca más son tres opúsculos de vulgarización: *Introduction à la philosophie*, *La Foi philosophique* y *Origines et fins de l'histoire*, Plon; sin embargo, sólo nos dan una idea imprecisa y lejana de dicha filosofía. Para entrar en contacto con ella es preferible leer TONQUÉDEC, *L'Existence chez Karl Jaspers*, Beauchesne, exposición clara que da largas citas de la *Philosophie*; además DUFRENNE y RICOEUR, *La Philosophie de K. Jaspers*, Seuil.

La filosofía de Jaspers se desarrolla en tres planos porque descubre tres tipos de ser que no tienen nada en común: el estar-ahí *(Dasein)*, es decir, el objeto o el mundo; el ser-yo *(Ichsein)*, el sujeto o la existencia, y el ser en sí *(An-sich-sein)* que se denomina trascendencia. Las tres partes correspondientes de la filosofía se llaman respectivamente: exploración del mundo *(Weltorientierung)*, iluminación de la existencia *(Existenzerhellung)*, y metafísica. Como el concepto de ser no tiene ninguna unidad, ni siquiera analógica, como está «desgarrado», queda excluida toda posibilidad de coronar las tres partes de la filosofía con una ontología. En esto, ciertamente, Jaspers está en los antípodas de Heidegger.

1. La exploración del mundo.

Previamente a toda reflexión, el ser se nos presenta como el conjunto de fenómenos que se designan corrientemente con el término de mundo. El hombre mismo forma parte de él, no sólo por su cuerpo, sino por su vida psíquica e incluso por su pensamiento. La exploración *directa* del mundo incumbe a las ciencias. La filosofía no puede añadir nada a lo que éstas nos enseñan.

Su primer paso consiste en *reflexionar* sobre el conocimiento científico para determinar su valor y su alcance, y esto es exactamente emplear la «crítica» tal como Kant la inauguró. Sin embargo, hay una diferencia. Para Jaspers la crítica de la ciencia tiene como centro la idea de *mundo*, en virtud de un curioso razonamiento: el mundo es la totalidad del ser fenomenal; si, pues, forma un todo, agota todas las posibilidades del ser. «El mundo no será solamente el estar-ahí, será el ser en sí.» El conocimiento del mundo se identi-

ficaría con el conocimiento del ser, la ciencia bastaría y la filosofía carecería de objeto. Así pues, sólo se podrá fundar la filosofía si se logra mostrar la imposibilidad de erigir el mundo en un todo, o, como decía Renouvier, de hacer una «síntesis total» de los fenómenos. «Sólo rompiendo el círculo cerrado del mundo me permite la exploración filosófica del mundo, refluyendo hacia mí, mantenerme abierto a la trascendencia.»

El mundo se presenta en primer lugar como distinto de mí, como no-yo: pero por este mismo hecho está ligado a mí, es el soporte, la extensión, el reflejo del yo. No es, pues, *el* mundo el que se me aparece, es *mi* mundo, un «mundo privado» *(Umwelt).* Y Jaspers señala, de paso: «Acerca de esto, Heidegger ha dicho todo lo esencial.»

Pero no puedo contentarme con *vivir* ciegamente en mi mundo. Siendo hombre, intento *pensarlo,* en virtud de una «voluntad original de saber». Es una especie de tendencia natural. No tiene una causa, porque se puede muy bien vivir sin la ciencia. Busca una «satisfacción contemplativa», y este motivo no es otra cosa que la misma razón, que lleva en sí «ideas», es decir, en el fondo, una exigencia infinita de comprender que no será jamás satisfecha.

En cuanto pienso el mundo, por este mismo hecho, se convierte en «objetivo». En efecto, lo objetivo es, en primer lugar y en sentido amplio, el objeto de una representación, lo «representado» que se opone a la subjetividad. Lo objetivo es, en segundo lugar, lo «valedero», es decir, lo que es pensado racionalmente y que vale para todo ser razonable. Lo objetivo, finalmente, es lo «compulsivo», lo que se impone a todo espíritu, sea por necesidad lógica, como el saber matemático, sea por necesidad empírica, como los hechos observables. Entre el saber compulsivo y el ser consistente, o digamos más simplemente, entre la razón y la naturaleza, hay una estricta correlación. La existencia del puro objeto es un hecho fundamental de nuestra situación en el mundo, o lo que es lo mismo, un saber compulsivo de dicho objeto. Estamos, pues, en pleno idealismo, y Jaspers adopta el principio de inmanencia: el objeto *sólo* es *para* una conciencia.

Nos hallamos, pues, en presencia de dos mundos, uno privado, el otro objetivo. Son distintos pero solidarios, y entre ambos se

desarrolla una especie de dialéctica o de balanceo: «Tan pronto mi mundo se convierte en una parte del mundo objetivo, tan pronto el mundo objetivo se convierte en una perspectiva de mi mundo.» En efecto, es imposible pensar el mundo subjetivo sin objetivarlo: reconocerlo *como subjetivo* es situarlo ya en el mundo objetivo; con mayor razón, comprenderlo será captar las leyes válidas para todo espíritu. Pero, inversamente, es imposible mantenerse en la pura objetividad: el yo no puede ser totalmente eliminado, pues el pensamiento que constituye el objeto es el pensamiento de alguien; además, toda experiencia se hace en el mundo privado. Así, cualquiera que sea el esfuerzo del pensamiento abstracto, es imposible colocarse en un punto de vista que sea «el único y el verdadero»; el conocimiento más puro sigue ligado a mi punto de vista, a mi experiencia.

Para alcanzar el todo del mundo, sería necesario que uno de los dos mundos se bastara a sí mismo y englobara el otro. Entonces se encontraría sea el todo *(das All)* de la realidad objetiva, sea el todo *(das Ganze)* de las perspectivas subjetivas. Pero ninguna de estas totalidades es accesible. Acabamos de mostrarlo de una manera general; veámoslo en algunos casos particulares.

El esfuerzo del sujeto para convertir en un todo su mundo privado es un sistema filosófico, una *Weltanschauung*, una concepción o una intuición del mundo. Pero una *Weltanschauung* no es más que *una* perspectiva individual del mundo, destinada a fundamentar una escala de valores y a dar un sentido a la vida. Sólo expresa el yo original, sólo tiene sentido para quien entra en ella y se mantiene en su interior. No es una teoría científica que pueda ser comprendida y comprobada objetivamente. Incluso cuando se expresa en un lenguaje objetivo e impersonal, como en Spinoza y Hegel, en el fondo no es más que una confidencia.

Por otra parte, hay una correlación entre la idea del mundo y la ambición técnica. «La idea de que el mundo forma un todo que puede ser íntegramente explorado, está vinculada a la esperanza utópica de una posesión perfecta y definitiva del mundo.» Pero la técnica tiene límites que no son sólo ocasionales o accidentales, sino esenciales. Sólo tiene poder sobre los acontecimientos particulares en el mundo, en cuanto están sometidos a leyes, no tienen ningún

poder sobre el mundo y sobre sus leyes. No puede crear nada, sino sólo transformar los materiales dados. No puede librar al hombre de las condiciones materiales de la vida. «Solamente la magia *sueña* que lo puede todo.»

Consideremos finalmente el mundo objetivo de la ciencia. ¿Forma un todo? No. Pues comporta, primeramente, unas escisiones que impiden su unificación, o, lo que es lo mismo, la diversidad de las ciencias es irreductible. Hay cuatro esferas de la realidad, cuatro «mundos originales», que poseen cada uno su propio tipo de objetividad: la materia, que tiene como esencia la cantidad y como objetividad la medida; la vida, que tiene como esencia la organización y como objetividad la finalidad; el alma o el psiquismo, cuya esencia es la conciencia y cuya objetividad es la expresión; finalmente, el espíritu, cuya esencia es el pensamiento y cuya objetividad es la historia. Y de nuevo, si se considera más de cerca la esfera del espíritu, vemos que se fragmenta en mundos irreductibles: la religión, la ciencia, el arte, etc. Así el mundo que se piensa como unidad, en realidad está desgarrado.

Por otra parte, la exploración del mundo no puede acabarse jamás. Intenta *definir* el mundo, pero choca contra dos obstáculos invencibles: por una parte lo *indefinido* de la materia, por otra lo *infinito* del espíritu. Pone esto de manifiesto el hecho de que la ciencia pueda hacer siempre nuevos descubrimientos, que haya siempre para ella un «resto» más allá de lo que conoce. La posibilidad de un progreso ilimitado atestigua que es limitada.

Por lo tanto, el todo del mundo no está dado. No es más que un «pensamiento límite», o, en términos kantianos, una «idea», a la que no corresponde nada en la realidad, pero que excita y guía continuamente al espíritu. «La conciencia inmediata del hombre y la voluntad metódica del sabio coinciden en buscar la unidad del mundo. Pero este deseo no puede ser satisfecho, debe seguir siendo, a título de idea, la estrella polar de la investigación.»

Esta crítica del conocimiento tiene un doble resultado. Por una parte da lugar a un esfuerzo de naturaleza distinta de la exploración del mundo, a un esfuerzo filosófico, por así decir. Por otra parte, define, en cierto modo *a priori*, el giro que va a tomar esta filosofía.

Porque una cosa es cierta: la filosofía no será un conocimiento

objetivo, un saber obligatorio e impersonal, representación, pensamiento. Sin embargo, no puede renunciar al pensamiento bajo pena de hundirse en la noche y de dejar de ser filosofía. La solución de la antinomia se encuentra en el empleo de *paradojas* y *signos*. La paradoja es la contradicción lógica, por lo tanto la muerte del pensamiento. Pero por esto mismo, dirige al pensamiento hacia aquello que lo trasciende, hacia lo impensable. El signo es un concepto. En el plano de la existencia recibe el nombre de *índice*, en el plano de la trascendencia, el de *cifra;* pero en ambos casos su función es la misma: iluminar una experiencia. Considerados separadamente, el concepto sería vacío y la experiencia ciega; conjuntamente, la experiencia da un sentido al concepto, y el concepto ilumina la experiencia.

2. *La iluminación de la existencia.*

Evidentemente, la crítica del conocimiento científico es sólo un prefacio de la metafísica. Ésta empieza en el instante en que el ser-yo, o la existencia, es reconocida más allá del estar-ahí. «Iluminar el abismo del ser-yo», abismo que «se sustrae a todo saber determinado», ésta es la tarea. Tres rasgos considerados como índice bastarán para orientar el pensamiento hacia la existencia: ser-yo, es ser libre, *escogerse;* ser-yo implica una *comunicación* con otros yo bajo la forma de una lucha amorosa; ser-yo sólo es posible a base de un desarrollo en el mundo, de una *historia.*

La libertad es la fuente original *(Ursprung)* de la existencia, el acto de trascendencia por el cual el yo se separa del mundo y se crea a sí mismo.

En primer lugar, es obvio afirmar que la libertad es indemostrable. No puede ser demostrada porque escapa al saber compulsivo. No tiene necesidad del ser, pues «está ya en la pregunta que hago respecto a ella»: si no fuera libre no me preguntaría por la libertad. La experimento, por conciencia inmediata, con una certeza absoluta en el acto de escoger.

Por lo tanto la libertad es un comienzo absoluto, inexplicable, injustificable racionalmente. Sin embargo, tiene unas condiciones,

por lo menos en el sentido de que sólo es *posible* con ciertas condiciones. La primera es el saber, ya que una elección ciega no sería una elección. Para escoger hay que reflexionar, y reflexionar consiste en examinar varias posibilidades. La segunda condición es la conciencia de una ley, pues toda elección se refiere a una tabla de valores. La tercera es el libre arbitrio *(Willkur)*, es decir, según Jaspers, una espontaneidad arbitraria.

Pero la libertad es más que sus condiciones y es distinta de las mismas. Trasciende el saber y sólo se realiza en el no-saber, ya que el saber es compulsivo. Trasciende la ley, pues la interioriza y le da su fuerza al comprometerse con ella. Trasciende lo arbitrario, porque la elección es necesidad, en el sentido de que me renegaría a mí mismo si me decidiera de otra forma.

Además, la libertad se refiere siempre a un objeto en el mundo; pero cuando escojo algo, en el fondo me escojo a mí mismo, creo mi ser según lo que yo decido hacer. Y la libertad se refiere siempre a un objeto finito; sin embargo, tiende hacia un fin infinito puesto que ninguna cosa agota sus posibilidades. El fin permanece desconocido en sí mismo, sólo es percibido negativamente, como una perpetua insatisfacción; pero confiere un valor infinito al objeto finito que ha sido escogido.

Finalmente, si escoger es escogerse, y si la libertad se dirige hacia el infinito sin alcanzarlo, surge una última paradoja: la existencia se preocupa infinitamente de sí misma, aspira a realizarse infinitamente, pero no puede realizarse nunca más que de una manera limitada. Por consiguiente, la existencia es necesariamente *culpable*, pues su limitación es una «falta», y la asume, o mejor, la crea, escogiendo ser de una manera o de otra. Por consiguiente, la libertad, está destinada al *fracaso*, pues cualquiera que sea su impulso, cada uno de sus actos permanece infinitamente lejos del infinito. Pero el fracaso, como veremos, es la principal vía de acceso de la existencia a la trascendencia.

El paso de la libertad a la comunicación es una nueva paradoja. Pues el yo se pone por un acto de libertad que es estrictamente personal. Parece, pues, que la existencia sea necesariamente *solitaria* y *secreta*. Y es verdad, porque nadie distinto de mí es yo, nadie puede escoger en mi lugar. Pero también es verdad que el hombre

no es una mónada, que no puede existir aislado, que tiene necesidad para ser él mismo de entrar en comunicación con otros yo, otras existencias, otras libertades.

La teoría de la libertad, en Jaspers, es muy kierkegaardiana. La de la comunicación es hegeliana. Pues Kierkegaard se aferraba a la soledad y al secreto. La única comunicación directa que admitía era la del cristiano con su Dios, que no rompe la soledad del hombre entre los hombres. En Hegel, por el contrario, la conciencia, para ser real, necesita entrar en relación con otras conciencias. Pero en dos puntos esenciales se aparta Jaspers de Hegel. Transforma la lucha a muerte en una *lucha de amor*, y no concibe la relación de las conciencias como un reconocimiento de orden objetivo, sino como un *don* y un *respeto* mutuos.

La comunicación no consiste, como el término podría dárnoslo a entender, en transmitir lo que se *tiene*, aunque se trate de sentimientos o de pensamientos. En este caso sería sólo una relación objetiva que no concerniría al yo en su *ser*. Tampoco consiste en una vida en sociedad, que permanece también en el plano objetivo, y que además tiende a anular la diversidad de los individuos, de suerte que llega a suprimir la condición primera de la comunicación, a saber, las existencias.

Porque la comunicación es una relación *existencial* o intersubjetiva. Posee ciertamente algunas condiciones objetivas. Desde este punto de vista la vida social es necesaria para crear «situaciones comunicativas», un medio, encuentros, intercambios, que hacen posible la comunicación auténtica. Pero ésta trasciende todas las relaciones objetivas.

Para caracterizarla son necesarias dos paradojas. La primera es que supone y crea las existencias. Las supone, pues sólo puede establecerse entre existentes, siendo cada uno un yo libre ante el otro. Las crea, puesto que los sujetos no son sustancias a las que se superpone una relación: por el contrario, es la relación la que engendra sus términos, que constituye cada yo en lo más íntimo de sí mismo.

¿Cuál es, pues, esta relación? Ésta es la segunda paradoja: es una «lucha amorosa» *(liebender Kampf)*, una tensión entre dos polos opuestos de *unidad* y de *diversidad*.

Bajo el primer aspecto, la comunicación es *amor*, don de sí y

acogimiento del otro, disponibilidad *(Bereitschaft)* recíproca. El amor tiende a la unidad total de los amantes, la quiere y cree en ella. Esta fe es su misma esencia, por esto hay algo eterno y absoluto en sus más pequeñas manifestaciones. Pero si alcanzase su finalidad, suprimiría la diversidad de las personas, y con ella la comunicación.

Así pues, la diversidad debe ser conservada, no aceptada como un mal necesario, sino protegida e incluso cultivada. La comunicación es, pues, *respeto* del otro como tal, voluntad de que el otro sea él mismo en su libertad más completa, en su verdad más personal. La comunicación no tiene, pues, nada de común con la comunión de los espíritus en una verdad impersonal, que se realiza en el saber objetivo; es una solidaridad entre adversarios que poseen cada uno su ser, su fe, su verdad propias. Por otra parte, de aquí no se deduce que haya varías verdades, pues las verdades personales o subjetivas, como decía Kierkegaard, no son las especies de un género, no forman número. No debe confundirse la *verdad de los otros* con *otras verdades*. Sin embargo, sigue siendo cierto que la verdad de los otros me resulta incomprensible; la respeto sin hacerla mía. De suerte que, a fin de cuentas, la soledad permanece toda entera en el seno de la más íntima comunicación.

La comunicación es la relación de una existencia con otra. La historicidad es la relación de una existencia con el mundo. «La existencia es un agujero en la realidad objetiva *(Dasein)* del mundo, pero este agujero no la conduce fuera del mundo, se realiza en el mundo.» No hay duda de que el yo trasciende al mundo, pero permanece atado a él, y si quisiera separarse de él, ejercer su libertad sin manifestarla objetivamnete, «caería en el vacío». Ahora bien, «la unión de la existencia y del estar-ahí» es la historicidad. También podría decirse «la unión de la libertad y de la necesidad», o «la unión del tiempo y de la eternidad» .

¿Por qué la existencia debe manifestarse en el mundo so pena de perderse? Considerada en sí misma, es intemporal. El yo se realiza instantáneamente, es decir, en el instante de la elección que está preñado de eternidad: yo soy lo que elijo ser. Pero no se asegura nunca la sinceridad, la verdad, la realidad de una decisión, si no se expresa en el mundo por actos objetivos. La libertad debe, pues,

insertarse en el mundo, asumir en él situaciones que no ha escogido y desarrollarse apoyándose en ellas.

Ambos elementos son igualmente necesarios. Sin un yo que se pone libremente en una esfera trascendente, el hombre no sería más que un eslabón en la cadena de los acontecimientos, no *se* desarrollaría. Sin la inserción de la libertad en el mundo y en el tiempo, el hombre sería un ser eterno, incondicionado, no se *desarrollaría.* Una vez más, pues, la existencia aparece como una tensión entre dos polos opuestos, como una dialéctica. Pero aquí la iniciativa viene de la esfera superior y vuelve a ella como a su fin, ya que si la libertad se apodera de los acontecimientos del mundo, es «como medio de manifestarse».

¿Cuáles son ahora los elementos objetivos que la existencia debe asumir? Son infinitamente diversos, pero se les puede reducir a unos principales que Jaspers denomina «situaciones límite». Señalemos desde ahora que la experiencia de las situaciones límite conduce directamente a la trascendencia, puesto que lo propio de un límite es indicar un más allá. Pero considerémoslos aquí en su relación con la libertad.

Existe, en primer lugar, una situación límite fundamental que consiste precisamente en estar «en situación». Porque las situaciones en que nos hallamos son muy diversas, y cambian constantemente, pero siempre existe *una.* En cualquier cosa que hagamos estamos cogidos en una red de circunstancias y de acontecimientos que nos determinan y nos sitúan «ahí», aquí, ahora. Luego, destacándose sobre este fondo, hay situaciones límite particulares: la lucha, el sufrimiento, el fracaso, la muerte, de las que ningún hombre puede escapar.

De este modo el *yo* se encuentra cogido en un *destino* que no puede cambiar. Por lo tanto, su condición es trágica. ¿Desafiará a la suerte? Su rebelión sería inútil. ¿Abdicará ante la necesidad? Su resignación sería su pérdida. Un solo camino se abre ante él: el *amor fati* de Nietzsche y de los estoicos. Al asumir las situaciones límite, es decir, escogiéndolas libremente, el yo las transfigura y se realiza. «Amo al destino, no como puramente exterior, sino como mío en el *amor fati.*» «Amo al destino tal como me amo a mí, pues sólo en él tengo una certeza existencial de mí mismo.»

3. *La metafísica.*

«La finalidad última de la filosofía de la existencia no es la existencia. Su impulso la lleva más lejos: el término de su fe es el origen de donde brota.» Al origen de nuestra existencia, que es el término de nuestra fe, Jaspers lo denomina *trascendencia*, y llama *metafísica* al conjunto de pasos que nos permiten llegar a ella.

La trascendencia es Dios, pero si Jaspers ha escogido este nuevo nombre, es porque la idea de Dios sólo halla lugar en su filosofía a costa de sufrir profundas modificaciones.

La trascendencia no es la *sustancia* o el todo del panteísmo. Esto es evidente porque el primer paso de la filosofía ha sido hacer estallar el ente en esferas heterogéneas. La trascendencia constituye por sí misma una esfera original, la esfera del ser en sí. La trascendencia tampoco es la *existencia absoluta* del teísmo. En efecto, la existencia es el ser-yo o la libertad. Por consiguiente, no puede ser absoluta: si no se hace histórica, si no se desarrolla en el mundo asumiendo unos límites, se desvanece. Finalmente, la trascendencia no es un *objeto* cuya realidad pueda ser demostrada de manera necesaria. Ya la existencia escapaba a todo saber; con mayor razón escapa a él la trascendencia que está más allá de la existencia. Esto equivale a decir que Jaspers considera definitiva la crítica kantiana de las pruebas de la existencia de Dios: «Que la trascendencia sea, ninguna justificación objetiva ni ninguna conclusión necesaria pueden asegurarlo»; «un Dios demostrado no es Dios».

Por lo tanto, la fe pura o desnuda es la que puede alcanzar a Dios, no el saber.

Todo esto no es más que la aplicación de principios conocidos. Añadamos ahora que la trascendencia tampoco es el Dios de las religiones reveladas, religiones que formulan dogmas y que se encarnan en las iglesias. Pues en la idea de religión hay un elemento de *autoridad* que suprime la libertad. Ahora bien, si el acto del creyente no es libre, no es un compromiso de su existencia, pues, como dijo Kierkegaard, la fe es el mismo ser, *Glauben ist sein*. Por otra parte, en la idea de dogma hay un elemento de *objetividad* que contradice a la fe. En efecto, si se define por medio de conceptos lo que

se cree, se piensa la verdad en cuestión, y por esto mismo se deja de creer en ella, se cae de nuevo en el plano del saber. Finalmente, en la idea de Iglesia, hay un elemento de *seguridad* que sólo tiene sentido en el plano social. Integrándose en una sociedad, el creyente se descarga de su responsabilidad, de la audacia y del riesgo que constituyen lo esencial de la fe. Por lo tanto, la metafísica de Jaspers tiene un aspecto irreligioso e incluso antirreligioso que la aproxima a la de Nietzsche. Sin embargo, no es atea; porque si rechaza las religiones es para proteger la pureza de la fe. «En frente de las religiones y del ateísmo, el filósofo vive de su propia fe.» Lo que es una perogrullada: el filósofo, si admite una fe, sólo puede tener una *fe filosófica*. ¿En qué consiste?

En primer lugar, a pesar de todo lo que acabamos de decir, el filósofo no puede evitar definir, en cierto modo, el objeto de su fe. Pero esta definición será *puramente negativa*. En la línea del conocimiento definirá a Dios como lo indefinible, lo incognoscible, lo impensable. En la línea del ser, lo definirá como lo otro, que no puede compararse a nada. Todas las categorías pueden, pues, utilizarse para indicar lo que la trascendencia no es: no ser-ahí, ni ser-yo, ni existencia, ni libertad, ni necesidad, etc. Al final de esta teología negativa se decemboca, sin duda, en fórmulas positivas, como «Dios es Dios», o «yo soy el que soy»; pero no se trata más que de tautologías que no aclaran en absoluto lo que Dios es.

En cuanto a la misma fe, ¿qué es? Una *experiencia*, pero no, evidentemente, una experiencia científica, impersonal y necesaria. Por lo tanto, es una experiencia incierta e incomunicable. Dicho de otro modo, la fe es en todo momento una conquista sobre la duda, en la angustia del riesgo, libremente puesta y mantenida. Por otra parte, es estrictamente personal: «Imposible separar la trascendencia del hombre, *para quien* ella existe»,. «Dios es siempre *mi Dios*, no lo poseo en común con los demás hombres».

¿Cómo se hace esta experiencia? Nunca podremos captar otra cosa que el ser-ahí y el ser-yo. Por oposición a la trascendencia, estas dos esferas pueden reunirse bajo el concepto de «inmanencia». ¿Estamos acaso encerrados en la inmanencia? No del todo, pues si percibimos los *límites* de nuestra esfera, por este mismo hecho la superamos: en efecto, ésta es la función propia de un límite, que

«siendo aún inmanente, muestra ya la trascendencia». Estos límites son denominados las *cifras* de la trascendencia. Leer las cifras es, pues, el acto mismo de creer. En ningún caso se percibe la misma trascendencia. Por la fe en las cifras experimentamos su presencia «en negativo», si puede llamarse así, o «en hueco».

«No hay nada que no pueda ser cifra.» Es, pues, inútil intentar una lista de todas las vías que pueden conducir al hombre a la trascendencia. Pero se las puede clasificar en algunas categorías.

Hay que distinguir, ante todo, las cifras que pertenecen a la esfera objetiva, y las que pertenecen a las de la existencia. En el orden objetivo hay tres tipos principales de cifras que Jaspers llama los «lenguajes de la trascendencia». El primero consiste en percibir una realidad cualquiera del mundo como una apariencia del ser en sí. No es una intuición del ser, sino la intuición de que el objeto no es el ser, que es sólo *una apariencia*. Esto basta porque, en este caso, remite al ser. El segundo lenguaje comprende todas las religiones. Éstas han sido desechadas como revelaciones, pero se reintegran como cifras, es decir como *mitos*. Todos los mitos son igualmente falsos como saber, pero todos igualmente verdaderos como símbolos. El tercero es el conjunto de los sistemas metafísicos. Después de haber sido condenados como saber total, son rehabilitados como «cifras especulativas». Su esfuerzo por demostrar a Dios y explicar mediante él el universo expresa una fe primitiva en la presencia de la trascendencia.

Pero la cifra por excelencia es la existencia, puesto que es ya trascendente al mundo. «Cuando más se aproxima el hombre a la trascendencia, es cuando la mira a través de sí mismo como cifra.» En primer lugar, el hombre se siente dado a sí mismo. No cabe duda de que se crea por su libertad, pero no absolutamente: «Donde soy más auténticamente yo mismo, soy al mismo tiempo dado a mí mismo», «la existencia es consciente de no deberse únicamente a sí misma». La trascendencia es este fondo oscuro de donde brota la libertad. Es también el término *hacia el cual* el yo se dirige en todos sus actos. Pues, al intentar realizarse plenamente, se orienta hacia la trascendencia, y la percibe como la plenitud del ser que él no es. Finalmente, sabemos que la trascendencia está destinada al *fracaso*, y ésta es la cifra suprema, la que da valor y sentido a todas las de-

más, ya que una cifra es esencialmente un límite y que la trascendencia se esconde siempre más allá.

El fracaso es un hecho universal: nadie realiza jamás todas sus intenciones. Y el fracaso es más que un hecho, es una necesidad, pues es la conciencia de las situaciones límite, y éstas son una condición de la existencia. Pero, por otra parte, el fracaso es absurdo, escapa a las razones y a las explicaciones; nos introduce, pues, en la noche del no-saber, y con ello plantea una opción a la libertad: a nosotros toca decidir si es puro anonadamiento o revelación del ser. Por consiguiente, para que el fracaso se convierta en cifra, debe ser *asumido* libremente. No querido, por una «pasión de la noche» nihilista, pues en este caso perdería su sentido, sino consentido, amado. Entonces, confrontado con la «pasión del día», es decir, con la voluntad de eternidad, se convierte en cifra. «El no-ser, revelado por el fracaso, de todo ser que nos es accesible, es el ser de la trascendencia.»

Tal es, pues, el triunfo de la fe: «En el fracaso experimentar al ser, *im Scheitern das Sein zu erfahren*.» Ésta es también la última palabra de la *Filosofía*.

Conclusión.

No sería del todo descarriado presentar el pensamiento de Jaspers como un «eclecticismo»: Kant y Kierkegaard, Hegel y Nietzsche forman parte de él. Pero sería injusto, porque el término de eclecticismo, después de que Victor Cousin lo adoptó como insignia de su doctrina, es casi sinónimo de incoherencia. Ahora bien, el pensamiento de Jaspers está fuertemente sistematizado.

Su característica principal es sistematizar paradojas para obligar a la razón a trascenderse en un acto de fe pura. Y esto es lo que nos crea dificultades, pues no hemos salido del kantismo.

En efecto, toda la filosofía de Jaspers descansa sobre la separación del fenómeno y del ser: el conocimiento se limita a los fenómenos, el ser sólo es accesible para una fe que no es un conocimiento. ¿Qué será, pues, la fe, en la noche del no-saber? Nada más que un sobresalto de la voluntad o de la pasión, un sobresalto ciego y pura-

mente subjetivo. ¿Se *experimenta* el ser en el fracaso? No, se *cree* que el fracaso, que se experimenta, es el aspecto inmanente del ser trascendente, porque no se *quiere* admitir la absurdidad de la existencia. Pero precisamente la existencia *es* absurda porque es impensable, o — y es lo mismo — porque sólo es pensable por medio de contradicciones. Por lo tanto, no sólo se cree sin razón, sino contra la razón. Semejante acto no es digno de un hombre.

IV. SARTRE

Bibliografía. Se puede tener una idea de la filosofía de Sartre a través del opúsculo *L'Existentialisme est un humanisme*, Nagel, o con algunas obras de teatro como *Les Mouches, Huis clos, Le Diable et le bon Dieu*, Gallimard, o a través de alguna novela, especialmente *La Nausée*, id. Pero nada puede sustituir el estudio de *L'Être et le néant*, id. Acerca de Sartre no existe aún ninguna obra de conjunto. Puede verse CAMPBEL, *J.-P. Sartre ou une littérature philosophique*, Ardent; TROISFONTAINES, *Le Choix de J.-P. Sartre*, Aubier. [I. QUILES, *Sartre. El existencialismo del absurdo*, Buenos Aires 1949; J. SÁNCHEZ VILLASEÑOR, *Introd. al pensamiento de Jean-Paul Sartre*, Méjico 1950.]

L'Être et le néant tiene como subtítulo *Essai d'ontologie phenoménologique*. Esta indicación no debe pasarse por alto, pues define la perspectiva en la que se desarrolla toda la filosofía de Sartre. Pero su postulado básico no queda explicitado. Una frase, la primera de la obra, lo regula todo: «La filosofía moderna ha realizado un progreso considerable reduciendo al existente a la serie de apariciones que lo manifiestan.» El ser no se halla, pues, «escondido detrás de los fenómenos», e inversamente, los fenómenos no son «puras apariencias»; ser y fenómeno son idénticos. Asimismo, la esencia de una cosa no es distinta de su apariencia, es sólo la unidad de sus diversas manifestaciones. Tampoco puede admitirse una potencia anterior al acto, todo está en acto: por ejemplo, el genio de Proust no es distinto de la producción de las obras de Proust, sus obras lo agotan y lo manifiestan.

Por consiguiente, cuando hablemos del ser «en sí», no será en el mismo sentido de Kant o de Aristóteles. La cosa en sí es rechazada de plano, así como el ser en cuanto ser, las sustancias, las causas, etc., de la metafísica clásica. La *ontología* de Sartre es fenomenológica. Se opone radicalmente a toda metafísica que pretenda explicar los fenómenos, y, lo que es peor, explicarlos por principios que no son de orden fenoménico.

Finalmente, hay que señalar que Sartre no intenta, como Heidegger, dilu-

cidar «el sentido del ser» en cuanto tal y en general. Su ontología se refugia en lo que Heidegger denominaba el plano de las «ontologías regionales»: describe tres regiones del ser: el ser *en sí*, el ser *para sí* y el ser *para otro*.

1. El ser en sí.

La clave de *L'Être et le néant* se encuentra en la novela titulada *La Nausée*. En efecto, para Sartre, la náusea es la experiencia filosófica fundamental. Consiste en percibir la existencia bruta de las cosas, su contingencia radical, su absurdidad, su facticidad, es decir, su presencia como puro hecho incomprensible e inexplicable. «Y después tuve esta iluminación. Me cortó el aliento. Antes de estos últimos tiempos no había comprendido nunca lo que significa *existir*... He hecho la experiencia de lo absoluto: lo absoluto o lo absurdo... Este momento fue extraordinario. Estaba ahí, inmóvil y helado, sumergido en un éxtasis horrible...» Y siguen diez páginas (p. 165-178), meditación de un existencialista sobre la existencia de la raíz de un árbol, que son una obra maestra dentro del género asqueroso. Si desarrollamos en conceptos esta experiencia, obtenemos lo siguiente.

El ser experimentado de este modo, el ser de las cosas, es denominado «en sí», pero no en el sentido kantiano del término, sino en sentido hegeliano: es el *objeto*. Su descripción puede llevarse a cabo rápidamente. Un solo rasgo positivo se encuentra en él, a saber, la *identidad* consigo mismo: el ser en sí es lo que es. Por medio de imágenes podrá decirse que es lleno, macizo. Los demás caracteres son negativos.

El ser en sí no es consciente, pues la conciencia es una especie de desdoblamiento, una descompresión por la cual el ser se coloca a cierta distancia de sí mismo. El ser en sí es «opaco para sí mismo porque está lleno de sí mismo». No es ni activo ni pasivo, porque estas nociones sólo tienen sentido para el hombre: la actividad es la disposición de los medios en vista de un fin, y esto es lo propio de una conciencia; la pasividad es la resistencia que encuentran nuestros proyectos. El ser en sí carece de movimiento, de devenir o de temporalidad. Pues estas nociones implican una cierta negati-

vidad: el ser que deviene no es aún lo que será, mientras que el ser en sí es pura positividad, es lo que es, nada más ni nada menos.

Por otra parte, el ser en sí es increado. Según Sartre, una creación no puede explicar la aparición de los seres existentes. En efecto, o bien la criatura permanece inmanente a la conciencia divina, y en este caso no se distingue realmente de Dios, o bien existe fuera de Dios, y en este caso se basta a sí misma, y la hipótesis de la creación es inútil. Por lo demás, afirmar que el ser es increado, no quiere decir que sea causa de sí mismo, porque debería ser anterior a sí mismo, y esto es absurdo. Significa, simplemente, *que es*, como hecho o dato primitivo.

Finalmente, el ser en sí no puede ser explicado. En efecto, explicar es siempre deducir, y ¿de qué podría deducirse el ser? No puede derivarse de lo posible, porque lo posible no es nada real, es un modo de la conciencia; ni de lo necesario, pues la necesidad sólo rige el pensamiento lógico, y la experiencia nos presenta el ser como contingente; ni de otro existente, ya que el ser en sí no es activo. El ser es, pues, un puro *hecho*, sin causa y sin razón. Por lo tanto, en términos lógicos diremos que es *absurdo*, en términos ontológicos que es *contingente*, y en lenguaje literario que está *de sobra*.

«*De sobra*, el castaño, ahí ante mí. Y *yo*, abúlico, débil, obsceno, digiriendo, acariciando melancólicos pensamientos, *yo también, estaba de sobra.*»

En efecto, la descripción de las cosas es válida en cierta medida para el ser humano. El hombre, como sujeto consciente y libre, como ser para sí, trasciende el mundo. Pero es también un elemento del mundo y una cosa entre las cosas. Siendo el ser en sí puro hecho, la parte del hombre que pertenece a esta esfera se denomina «la facticidad del para sí». Tiene cuatro aspectos principales.

El hombre es cosa, en primer lugar, por su cuerpo. Es evidente. ¿Cuál es la significación ontológica del cuerpo? Es, dice Sartre, «la forma contingente que adopta la necesidad de mi contingencia». El hombre, como todo ser, es contingente, pertenece, pues, necesariamente, al mundo, lugar de los seres contingentes. Y ¿cómo ser en el mundo sino como cuerpo entre los demás cuerpos? «Decir que he venido al mundo, o que hay un mundo, o que tengo un cuerpo, es una sola y misma cosa.»

En segundo lugar, el hombre es facticidad por su pasado, en cuanto opuesto al porvenir. Pues el pasado es esta parte de nosotros mismos que está hecha, consumada, terminada, determinada, que no podemos cambiar y que, por consiguiente, se deja definir. En la medida en que me proyecto hacia el provenir, en esta medida me hago; pero en la medida en que me he convertido en tal o tal, me he fijado, coagulado, no soy más que un objeto. «Así el pasado es la totalidad siempre creciente del en sí que nosotros somos.»

El hombre es cosa, también, por su situación, en cuanto opuesta a la libertad. Este nuevo aspecto de la libertad reviste dos formas. Primeramente, la misma libertad es un hecho. «Estamos condenados a ser libres», no somos libres de no serlo, porque abstenerse de escoger, es también escoger. Por otra parte, en razón de su cuerpo y de su pasado, el hombre se encuentra siempre «en situación», en una situación determinada que limita sus posibilidades de escoger. La libertad consiste en «superar» esta situación, pero no puede superarla sin partir de ella, y la integra necesariamente en sus proyectos como un dato de hecho que nada puede modificar.

Finalmente, el hombre entero queda reducido al estado de cosa por su muerte, que es el triunfo de la facticidad y el colmo de la absurdidad. «Es absurdo que hayamos nacido, es absurdo que muramos.» Como dice Malreaux, «la muerte transforma la vida en destino», reduce a nada todas las posibilidades de porvenir, y así permite definir «la esencia del hombre». Pues la esencia, según la definición hegeliana, es lo que ha sido o lo que ha devenido, *Wesen ist was gewesen ist*, y es evidente que no puede decirse lo que ha sido un hombre hasta después de su muerte. Ciertamente la muerte es posible en todo momento de nuestra existencia y conviene a ésta en una «prórroga» continua. Pero no es, como pretende Heidegger, «mi posibilidad más propia». Por el contrario, está «fuera de mis posibilidades», ya que es la negación de las mismas. Por lo tanto, no puedo quererla, ni siquiera esperarla: «Siendo aquello que está siempre más allá de mi subjetividad, no hay ningún lugar para ella en mi subjetividad.»

2. El ser para sí.

El ser para si es el ser humano en cuanto tal, es decir, en cuanto que trasciende al ser en si de las cosas. Ahora bien, lo que caracteriza al hombre es la conciencia. El para sí es, pues, el *sujeto* o la subjetividad. Está implicado en todo conocimiento, pues no hay conocimiento sin sujeto, pero él mismo no es objeto de conocimiento, ya que por definición el sujeto no es un objeto. «Lo que yo *soy*, por principio no puede ser objeto para mí en cuanto yo lo soy.» Por la reflexión el sujeto intenta aprehenderse como objeto y no lo consigue nunca porque es imposible. Esto significa que la sinceridad es un mito. Pero antes de cualquier reflexión, en la consideración directa de un objeto, hay una cierta conciencia espontánea, denominada «*cogito* prerreflexivo», o «conciencia no-tética (de) sí». ¿Cuál es la característica de este tipo de ser?

No puede ser otra que una cierta *nada* que lleva en sí mismo. Pues ser consciente es considerarse a sí mismo desde una cierta distancia, es «estar a distancia de sí mismo». Pero ¿qué es lo que separa así al ser de sí mismo? Ninguna cosa, evidentemente, el vacío o la nada. Mientras que el ser en sí es lleno, macizo, idéntico a sí mismo, el ser para sí está hueco, en el sentido de que no coincide consigo mismo. «El para sí es el ser que se determina por sí mismo a existir en cuanto que no puede coincidir consigo mismo.» Esto significa que es intrínsecamente contradictorio: «El para sí no es lo que es, y es lo que no es.»

Ahora bien, esta sencilla anotación nos lleva al tema central del existencialismo sartriano: la desgracia de la conciencia.

Pues la conciencia intenta conquistarse, eliminar la nada que la acecha, hallar de nuevo la plenitud del ser en sí. Pero con todo eso no quiere perder su estatuto de conciencia, porque ello sería su muerte. Se esfuerza, pues, en devenir «en sí para sí», es decir, Dios. Tal es el «proyecto fundamental» que anima todas las actividades del hombre: hacerse *Dios*. Pero es imposible. La idea de Dios es contradictoria, un ser no puede a la vez ser en sí y para sí, lleno y hueco, idéntico y no idéntico a sí mismo. Por consiguiente, el hombre está destinado a la desgracia y al fracaso. «La

realidad humana sufre en su ser, es por naturaleza conciencia desgraciada sin superación posible del estado de desgracia.» Toda empresa humana es vana, «el hombre es una pasión inútil», se agota en sus esfuerzos por engendrar un Dios imposible.

De este modo Sartre al suprimir el momento de síntesis de la dialéctica hegeliana, desemboca en un pesimismo semejante al de Schopenhauer con su voluntad absurda de vivir. Sin embargo, no predica la renuncia total y el nirvana búdico. Por el contrario, caracteriza su doctrina como un «humanismo» porque confiere al hombre la tarea de constituirse a sí mismo y de dar un sentido al mundo por su libertad.

El para sí, en efecto, es conciencia, pero también es, y más profundamente, libertad. Hemos visto que está constituido por la nada que lleva en sí y que le opone radicalmente al ser en sí. Ya que no puede *ser* simplemente, le queda la obligación de *hacerse*. Ahora bien, la libertad no es otra cosa: es esta misma nada la que caracteriza al hombre, o mejor, es «la realidad humana la que segrega su propia nada». De este modo se desarraiga de toda especie de dato, del ser en sí bajo todas sus formas. La libertad es la *trascendencia*, en el sentido activo de la palabra, es la misma *existencia*.

Así, por su libertad el hombre es su propio fundamento. No es el fundamento de su ser, pues, no es Dios, por el contrario, está aquejado de una contingencia irremediable. Pero es el fundamento de su nada, y siendo esta nada la que le hace existir, es el fundamento de su propia existencia. De aquí se deriva el principio característico del existencialismo: «La existencia precede a la esencia», «no hay una naturaleza humana»; sólo es una manera distinta de decir que el hombre se hace, o se escoge, que sólo puede ser definido por su pasado. Y la divisa del ser libre será la siguiente, copiada textualmente de Lequier, maestro y amigo de Renouvier: «Hacer, y haciendo hacerse, y no ser nada más que esto.» Pues no hay que decir que no nos escogemos en el vacío, sino obrando. Y como, además, todo acto se refiere al mundo y tiende a transformarlo, el hombre se descubre en el mundo, el mundo hace las veces de espejo, refleja sus elecciones, sus proyectos, su mismo ser. La libertad es, por lo tanto, una especie de absoluto; es, dice Sartre, «total

e infinita». ¿Cómo hay que comprender esto? Hemos visto que la libertad es un hecho, que el hombre está «condenado» a ser libre. Hay que mostrar ahora que la misma libertad construye las situaciones en que se encuentra, y que es el fundamento de todos los valores.

El hombre está siempre en una situación determinada. Especialmente su cuerpo y su pasado parecen restringir su libertad. Pero la libertad consiste, ante todo, en *superar* toda situación dada hacia un porvenir indeterminado, de suerte que siempre se pueden aceptar o rechazar los elementos de su facticidad. Además, es la libertad la que constituye la situación, pues sólo hay situación para una conciencia que se separa de ella y la ilumina con sus proyectos. Por ejemplo, son mis proyectos los que convierten las cosas en obstáculo o instrumento, sin lo cual son neutras, son lo que son, sencillamente. Finalmente, pasando al límite, hay que decir que no me sucede nada que no lo haya escogido yo libremente, pues soy yo quien da un *sentido* al mundo, a las cosas, a los acontecimientos.

La libertad tampoco está limitada por reglas o valores preexistentes que se le impondrían desde fuera. Sino que, por el contrario, es ella quien crea los valores. En efecto, un valor no es un ser, no existe, es un *ideal* que hay que realizar. No puede abandonarse a una intuición contemplativa que lo captaría como *siendo* un valor. Sólo puede revelarse a una libertad que lo hace surgir cuando lo escoge. No se niega que un valor no sea trascendente a la libertad, ya que se coloca ante ella como un fin a realizar; pero es una trascendencia puesta y mantenida por la libertad. Resumiendo, cada uno escoge sus sistemas de valores, su moral, su verdad, y lo que escoge es bueno absolutamente para él.

En estas condiciones se ve claro que la elección es *injustificable* e incluso absurda. Es anterior a la razón, «más allá de todas las razones», ya que es el acto por el cual la misma razón, como todo valor, llega al ser. De este modo el hombre se encuentra cargado con una responsabilidad aplastante. Él solo lleva el peso del mundo, «sin que nada ni nadie pueda aligerarlo». Por consiguiente, no hay que asombrarse de que el sentimiento específico de la libertad sea la *angustia*.

La angustia es «una estructura permanente del ser humano».

¿Cómo se explica, por consiguiente, su rareza? Porque de hecho sólo se da como excepción. Imposible acudir, como lo hace el psicoanálisis, a un inconsciente obtenido por represión: la explicación es puramente verbal, porque para poder reprimir un complejo, hay que ser consciente de él. Ciertamente, la mayor parte de las personas huyen de su angustia, pero es una manera de tener conciencia de la misma. Ésta es la paradoja de la *mala fe*. Consiste en rechazar la angustia y en negar la libertad, pero es un rechazamiento angustiado, una libre negación, y que se saben tales.

La formación de mitos tranquilizadores es el espíritu de *seriedad*; las personas que se entregan a ello son *salauds* («cochinos»). Pretenden que existen valores absolutos, reglas objetivas de coducta, derechos y deberes definidos por la naturaleza humana, y se disimulan el hecho de que cada individuo crea libremente los valores a los que da un carácter absoluto. Por el contrario, el héroe sartriano es *lúcido*, conoce y acepta su condición de hombre tal como la acabamos de describir. «Surjo solo y en la angustia ante el proyecto único y primero que constituye mi ser; todas las barreras, todas las seguridades se derrumban, anonadadas por la conciencia de mi libertad: no puedo ni podré acudir a ningún valor contra el hecho de que soy yo quien sostiene a los valores en el ser; nada puede asegurarme contra mí mismo; separado del mundo y de mi esencia por esta nada que yo *soy*, tengo que realizar el sentido del mundo y de mi esencia: lo decido yo solo, injustificablemente y sin excusa.»

3. *El ser para otro.*

«Surjo solo...» Es una afirmación demasiado rápida. Una descripción exacta de la condición humana no puede ignorar la pluralidad de las conciencias. ¿Por qué y de qué modo hay que dejar un lugar al otro?

El solipsismo es irrefutable lógicamente y en el plano de los conceptos, porque yo no puedo concebir al otro, ni deducirlo ni construirlo *a priori* como condición de mi experiencia del mundo. Por este medio puedo obtener una cierta *representación* del otro, pero le falla su finalidad, y de manera doble. Porque, por una parte, es

«subjetiva»: se tratará siempre de *mi* representación del otro, no del mismo otro en su existencia trascendente. Por otra parte, será «objetiva», pondrá al otro como *objeto*, mientras que, por hipótesis, es una subjetividad. Resumiendo, el otro no puede ser representado, sino solamente *encontrado*.

Pero ¿no existe, acaso, una experiencia inmediata e indudable, que nos revele la existencia del otro, como el *cogito* nos revela nuestra propia existencia? Sí, es la *vergüenza de ser contemplado*.

La vergüenza es una experiencia vivida, un modo de conciencia: siento vergüenza. Como todo estado de conciencia, es intencional y se refiere a un objeto: se siente vergüenza de alguna cosa. Este objeto no es otro que yo mismo: siento vergüenza de mí, de lo que soy. Pero la vergüenza no es el sentimiento de mí mismo en cuanto solitario y secreto, su noción implica un observador extraño: siento vergüenza de mí ante alguien, siento vergüenza de mí tal como aparezco ante el otro. Así el sentimiento de vergüenza me revela la presencia del otro como *mirada*. ¿Qué significa esto?

La mirada del otro no es un objeto que yo perciba entre las cosas que forman el mundo: yo percibo sus ojos, no su mirada. Pero tengo la impresión de *ser mirado*, lo cual es completamente distinto, porque soy yo el que soy transformado en objeto, y esto implica que el otro es sujeto, y que está presente como sujeto en mi experiencia. No puedo ser objeto para mí mismo; si lo soy es para otra conciencia. Así, experimento en mi ser la subjetividad del otro. ¿Qué resulta de ello?

Primeramente, quedo «fijado», reducido al estado de ser en sí, de cosa, pues nada puedo frente a la libertad de la mirada que me alcanza. Estoy, pues, «reducido a esclavitud», como ya lo había visto Hegel en el célebre fragmento de la *Fenomenología* acerca de la dialéctica del dueño y del esclavo, con la diferencia de que la esclavitud no es el resultado lógico e histórico a la vez del desarrollo de la conciencia en general, y que no puede ser superado por un nuevo progreso dialéctico. Es una estructura permanente de mi ser, mi *ser para otro*. Y llegamos con esto al fundamento de la vergüenza: «La vergüenza pura no es el sentimiento de ser este o aquel objeto reprensible, sino, en general, de ser un objeto, es decir, de reconocerme en este objeto degradado, dependiente y fijo que soy yo

para el otro. La vergüenza es el sentimiento de *caída original,* no del hecho de haber cometido esta o aquella falta, sino simplemente del hecho de haber *caído* en el mundo, en medio de las cosas.»

Y eso no es todo. La presencia del otro trastorna no sólo mi existencia, sino también mi universo. La tesis de Sartre es que «el otro me roba mi mundo». ¿Cómo ocurre esto? Sencillamente porque lo mira, porque lo organiza alrededor de él, porque le confiere el sentido que su libertad escoge. Contra esto no puedo nada. Así pues, en el momento en que el otro surge en mi universo, todas las cosas que lo formaban se me escapan y son arrastradas en un movimiento de «huida» hacia el otro.

Tal es la función que Sartre atribuye al otro. Se expresa perfectamente con el famoso dicho de *Huis clos:* «El infierno, son los otros.»

Pero todo esto es solamente la mitad de la cuestión. El otro me mira y me convierte en su esclavo. Si le devuelvo la mirada ¿qué sucede? Una *lucha,* evidentemente, un conflicto de nuestras dos libertades. Hegel decía: «Cada conciencia busca la muerte de la otra.» Ésta es también para Sartre la relación fundamental que existe entre las conciencias.

Esta relación puede, evidentemente, adoptar formas infinitamente variadas. Sin embargo, una conciencia puede adoptar frente a otra dos actitudes principales: o bien se esfuerza en reducir al otro al estado de objeto para afirmarse como libertad, o bien asume su ser de objeto, se convierte libremente en cosa delante de otro para captar su libertad. Entre estas dos actitudes media una relación dialéctica, en el sentido de que cada una lleva en sí misma el germen de su destrucción, de suerte que al desarrollarse conduce necesariamente a la actitud opuesta. Pero una síntesis de los contradictorios es tan imposible en el campo social como en el individual, de manera que el hombre *oscila* constantemente de una actitud a la otra sin poder hallar el equilibrio. Una vez más, se encuentra destinado al fracaso y a la desgracia.

Las fases del primer combate son el deseo, el sadismo y el odio; las del segundo el amor, el lenguaje y el masoquismo.

El primer proyecto se comprende con bastante facilidad. Desear al otro, que constituye el fondo de la sexualidad, es intentar encarnarlo, reducirlo a su «carne», en la que quedan presas su conciencia y su

libertad. Torturarlo es obligarlo a renegar de su propia libertad identificándose con su cuerpo que sufre. En fin, odiarlo es, pura y simplemente, perseguir su aniquilamiento, «proyectar un mundo en que el otro no exista».

Pero está claro que ninguna de estas tentativas puede tener éxito. En la medida en que mi deseo obtiene satisfacción me envisco en mi carne, así como el otro en la suya. Por más que torture al otro, su mirada me fija en mi ser de verdugo. Y si le mato, quedo fijado para siempre en mi ser de asesino, y suprimo toda posibilidad de modificar lo que he sido para él: «La muerte del otro me constituye como objeto irremediable, exactamente como mi propia muerte.»

Por lo tanto, debemos remitirnos al proyecto contrario, y en primer lugar al amor. ¿Qué es el amor, para Sartre? No es necesario decir que es también una tentativa para sujetar al otro, pero esta vez no se trata de negar su libertad, se trata de sujetarla en cuanto libertad. El amor consiste precisamente en esto: en obtener del otro que me considere como objeto, que se interese por mí, que me escoja como su valor supremo. De este modo, lo que caracteriza al «amante» intenta convertirse en «objeto fascinante», atrayendo y reteniendo la mirada. Ahora bien, este comportamiento es el lenguaje. Pero no hay que entenderlo como palabra articulada, modo derivado y secundario, sino que se refiere a toda forma de expresión. Por el lenguaje me entrego al arbitrio del otro; sólo él puede, si quiere, dar un sentido a mis expresiones; pero éstas tienden, en lo que a mí concierne, a retener su atención y a orientar su libertad hacia mí. Un paso más y caemos en el masoquismo. Yo no quiero ser más que una cosa, un juguete en manos del otro. Y como experimento mi ser para otro en la vergüenza, «yo quiero y amo mi vergüenza como signo profundo de mi objetividad».

Pero de nuevo estas tentativas están destinadas al fracaso. El masoquismo es contradictorio, porque el hombre no puede prescindir jamás de su libertad: es él mismo quien se crea actitudes vergonzosas delante del otro. El lenguaje me deja en una inseguridad total: «Ni siquiera puedo concebir qué efecto producirán mis gestos y mis actitudes, ya que serán siempre recibidos por una libertad.» ¿Y el amor? «Es por esencia un engaño», porque instaura un sistema de

«idas y vueltas» indefinido: amar es querer que me amen, por lo tanto, querer que el otro quiera que yo le ame, etc. Es imposible detenerse una vez se ha emprendido el círculo infernal.

En definitiva, nada puede librar al hombre de la *angustia de existir*. Pero esta misma conclusión deja entrever las líneas directrices de una «moral», que, por otra parte, Simone de Beauvoir ha desarrollado en dos obras: *Pyrrhus et Cinéas* y *Pour une morale de l'ambigüité*. Evidentemente, es una moral de la libertad. Su primera máxima es: sé un hombre, o lo que es lo mismo: ejerce tu libertad en una plena lucidez. La segunda: despierta a los demás a su libertad, y trabaja para realizar un mundo en el que la libertad sea posible para todos.

Conclusión.

Sartre define de buen grado su posición como un *ateísmo:* «El existencialismo no es nada más que un esfuerzo para sacar todas las consecuencias de una posición atea coherente.» Esta posición no es falsa, con toda seguridad, pero no la creemos adecuada, porque hay cien formas posibles más de ateísmo y de humanismo.

El existencialismo sartriano estaría mejor caracterizado, creemos, como una *filosofía del absurdo*. ¿Cómo definir de otro modo una filosofía en la que las cosas y el mundo existen sin razón, en la que la existencia del hombre precede a su esencia, en la que el conocimiento es intrínsecamente contradictorio, en la que la única naturaleza que se reconoce al hombre es una tendencia hacia lo imposible?

Acerca de esto hay que hacer dos advertencias. La primera es que en general una filosofía del absurdo se destruye a sí misma, como el agnosticismo, al cual se parece mucho. Pues hay un conflicto entre la forma y el fondo: en cuanto *filosofía* es un pensamiento, coherente y racional; pero en cuanto filosofía del absurdo, afirma que su objeto es impensable. Por lo tanto, o bien piensa y equivoca su objeto, no es éste el que ella piensa, o bien alcanza su objeto; y en este preciso momento deja de pensar, se suprime a sí misma y deja el lugar a una experiencia inefable.

Por otra parte, y más especialmente, en la filosofía sartriana hay un conflicto entre la verdad y la libertad. Que la libertad sea el fundamento de los valores, significa, entre otras cosas, que esta filosofía es, sin duda, buena y verdadera para su creador, pero que no lo es para nadie más. No puede presentarse como verdadera pura y simplemente. Siendo el resultado de una elección injustificable, en definitiva no es más que una larga confidencia.

El autor estudia los principales filósofos contemporáneos, desde un punto de vista expositivo y crítico a la vez. Empieza explicando la disolución del hegelianismo fundándose especialmente en Marx y Kierkegaard. Marx convierte el idealismo en materialismo, pero conserva el método dialéctico. Kierkegaard conduce el sistema a una forma original de irracionalismo que implica cierto empirismo junto con elementos fideístas.

La filosofía de la vida, de Schopenhauer y Nietzsche, se presenta como una reflexión sobre el sentido de la existencia humana. Ambos autores pueden ser considerados como precursores del existencialismo contemporáneo.

En el positivismo, cuyo fundador es A. Comte, ve el autor la encarnación del espíritu del siglo XIX: una fe sin límites en la ciencia y en el progreso y una negación de la transcendencia.

La corriente contraria al positivismo es la representada por el idealismo de Renouvier, Hamelin y Lachelier y, sobre todo, de Brunschvicg. El espiritualismo francés, cuyas figuras principales son Maine de Biran, Ravaisson y Bergson, se opone directamente al idealismo crítico con su intento de fundar una metafísica realista en la experiencia interna de la conciencia. Especialmente interesante es el estudio del pensamiento de Blondel, creador de la llamada filosofía de la acción.

Termina el libro con la exposición de la fenomenología de Husserl y del existencialismo. Sin pretender ser exhaustiva, esta obra constituye, sin embargo, una exposición completa de la filosofía contemporánea. Los capítulos van precedidos de un elenco bibliográfico.